

ن-۹۶۷۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: انوار الملوک فی شرح المآثر

مؤلف: علاء مصلحی

موضوع: تاریخ

کتاب: ۱



شماره ثبت کتاب

۸۶۱۱۰

بازرسی شد
۱۳۸۶

کتابخانه مجلس شورای ملی
۱۰۳۶۶

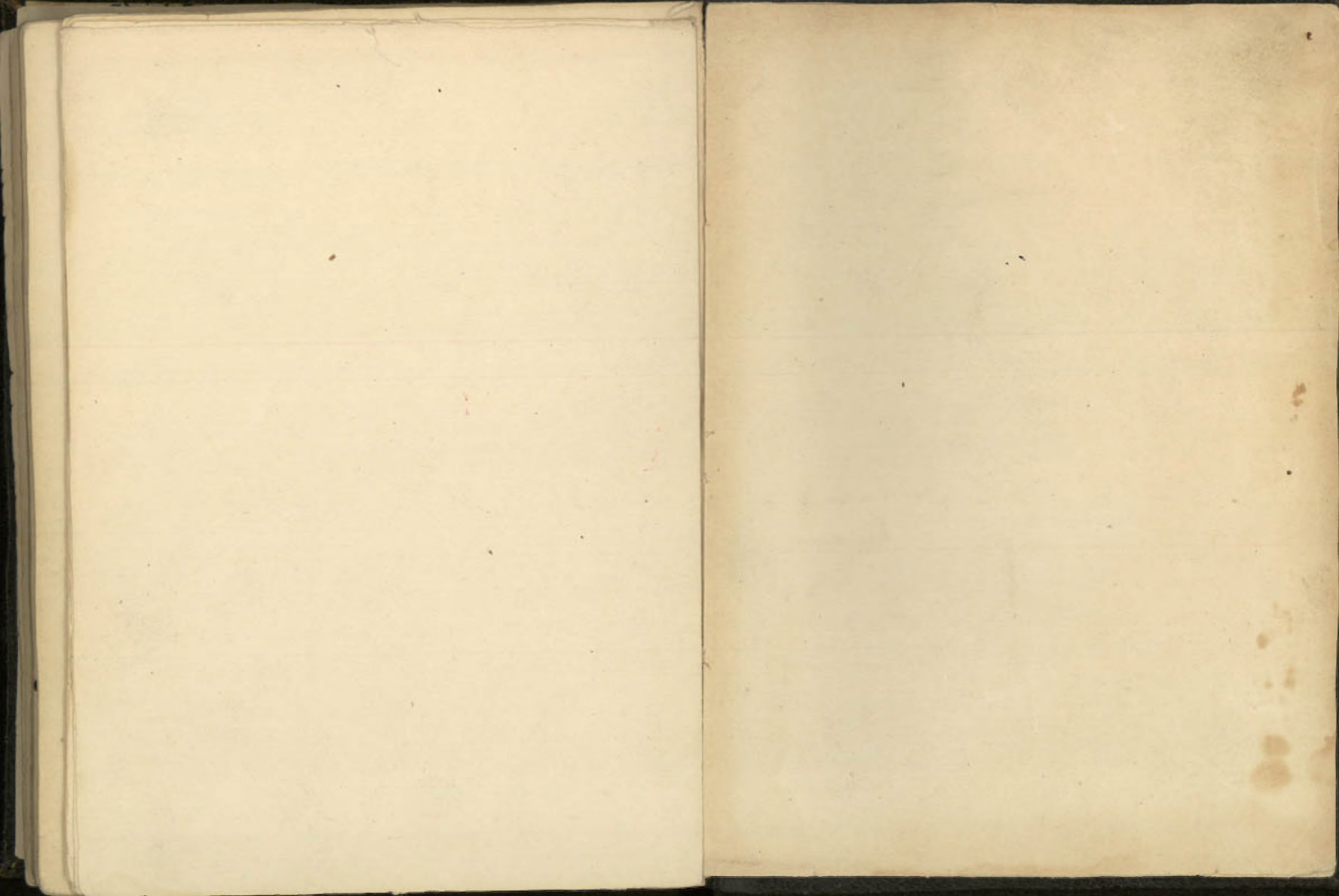
بازدید شد
۱۳۸۶

خطی - فهرست شده
۱۰۳۶۶

9871

10

20



فهرس كتاب افلاو المكنوت في شرح السافوت

المقصد الأول	في النظر وما يتصل به وفيه مسائل
المسئلة الأولى	في ماهية النظر
المسئلة الثانية	في ان النظر واجب
المسئلة الثالثة	في ان النظر مفيد للعلم
المسئلة الرابعة	في ان وجوب النظر عقل
المسئلة الخامسة	في ان اول الواجبات
المسئلة السادسة	في ان الدليل السمع بل يفيد العلم اليقيني ام لا
المسئلة السابعة	في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية
المسئلة الثامنة	في حد العلم
المسئلة التاسعة	في تقسيم العلم
المسئلة العاشرة	في ان العلم بالدليل صاير للعلم بالدلائل والدلائل
المسئلة الحادية عشر	في ان النظر يفيد العلم
المسئلة الثانية عشر	في ان المعارض مقدورة لنا
	في الجوهر والعرض وفيه مسائل
المسئلة الاولى	في تعريف الجوهر والعرض والجسم
المسئلة الثانية	في الجزء الذي لا يتجزى
المسئلة الثالثة	في تماثل الاجسام
المسئلة الرابعة	في جواز خلو الاجسام عن الطعوم والالوان والروائح
المسئلة الخامسة	في ان الاجسام مرئية
المسئلة السادسة	في اثبات الخلاء
المسئلة السابعة	في تعريف الحركة
المسئلة الثامنة	في تعريف المكنون

المسئلة التاسعة	في ان ذلك الحصول ليس محقق
المسئلة العاشرة	في استحالة الانتقال والبقاء على الامراض
	في احكامها الجوفاء وفي مسائل
المسئلة الاولى	في حدوث الاجسام
المسئلة الثانية	في ابطال السلسل
المسئلة الثالثة	في شبهة الخصم والرد عليها
المسئلة الرابعة	في ان العالم لا يجبان يكون ابتداء
	في الوجودات وفي مسائل
المسئلة الاولى	في ان الوجود نفس المهية
المسئلة الثانية	في ان المعدوم ليس بشئ
المسئلة الثالثة	في قسمه الموجود الى القديم والمحدث
المسئلة الرابعة	في ان القديم لا يسند الى المورث
المسئلة الخامسة	في انقسام الموجود الى الواجب الممكن
المسئلة السادسة	في خواص الواجب لذاته
المسئلة السابعة	في خواص الممكن لذاته
المسئلة الاولى	في اثبات الصانع تعالى وتوجيهه واكمام صفاته وفي مسائل
المسئلة الثانية	في انه تعالى قادر
المسئلة الثالثة	في انه تعالى عالم
المسئلة الرابعة	في انه تعالى حي
المسئلة الخامسة	في انه تعالى سميع بصير
المسئلة السادسة	في انه تعالى مرید
المسئلة السابعة	في انه تعالى متكلم
المسئلة الثامنة	في انه تعالى مخف

المسئلة التاسعة	في نفع المعاني والاحوال
المسئلة العاشرة	في انه تعالى ليس بحجم ولا جرم ولا عرض
المسئلة الحادية عشر	في انه تعالى ليس بتعين
المسئلة الثانية عشر	في انه تعالى ليس حالاً في غيره
المسئلة الثالثة عشر	في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى
المسئلة الرابعة عشر	في استحالة مروية تعالى
المسئلة الخامسة عشر	في انه تعالى قادر على كل مقدور
المسئلة السادسة عشر	في انه تعالى عالم بكل معلوم
المسئلة السابعة عشر	في انه تعالى واحد
المسئلة الثامنة عشر	في ابطال المهية
المسئلة التاسعة عشر	في ان كلامه تعالى حادث
	في استناد صفاته الى وجوبه
المسئلة الاولى	في ان المورث واجب الوجود لذاته
المسئلة الثانية	في استناد سلب العرضية والجمعية عنه تعالى الى الوجود
المسئلة الثالثة	في انه تعالى ليس لصفه ذاتية على المهية
المسئلة الرابعة	في انه تعالى لا يتحمل عليه النقيض
المسئلة الخامسة	في انه تعالى متمايز بالذات
	في العدل وفي مسائل
المسئلة الاولى	في الحقين والحقين العقليين
المسئلة الثانية	في انه تعالى لا يفعل القبيح
المسئلة الثالثة	في اننا فاعلون
المسئلة الرابعة	في انه تعالى لا يريد القبيح

المسئلة الخامسة	في التولدات
المسئلة الاولى	في الامور والاعراض
المسئلة الثانية	في الوجه الذي يفتح له الالام
المسئلة الثالثة	في الوجه الذي يحسن به الالم
المسئلة الرابعة	في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الالم
المسئلة الخامسة	في ابطال قول الكونية والناسخية
المسئلة السادسة	في اثبات العوض على الله تعالى
المسئلة السابعة	في الانتصاف
المسئلة الثامنة	في القضا ع العوض
المسئلة التاسعة	في ان العوض لا يقطر بالهمة والابراء
المسئلة العاشرة	في افعال القلوب في نظايرها وفيه مسائل
المسئلة الاولى	في حد العلم
المسئلة الثانية	في جواز تلقن العلم بغيره
المسئلة الثالثة	في اختلاف المعلوم باختلاف المعلومات
المسئلة الرابعة	في صاحب مغلطة بالارادة
المسئلة الخامسة	في ابطال كلام النفس
المسئلة السادسة	في حد اللذة والالم
المسئلة السابعة	في هيئة القدرة
المسئلة الثامنة	في ان القدرة قبل الفصل
المسئلة التاسعة	في تعلق القدرة بالصديق
المسئلة العاشرة	في تعلق القدرة
المسئلة الحادية عشر	في ان القدرة ضرورية للفعل
المسئلة الثانية عشر	في ان القدرة كافية
	في التكليف وفيه مسائل



بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله ذي المصنعة القاهرة والعزة الباهرة والأيادي القاهرة والغنى
 الظاهرة والآلاء الوافرة محمد علي ما ولا من الطائفة القاهرة وذكره على
 سوانح نعمه العاقبة ونسأل الله عز وجل في الآخرة والصلوة والسلام على أشرف
 النفوس الطاهرة محمد وعترته الأئمة الأطهار عليهم السلام **باب** في معرفة
 كمال الإنسان بعد الأركان وخصه بالعقل والنطق اللسان فالأول يصل إلى
 معرفة الشيء هو غاية في خلقه وبالتالي يحصل له الاستفادة والاستفادة في ما لا
 وطهره وكان من لطفه وحكمته وإفشاءه واجتماعه كغيره بالأمم السبعة
 والعصا بالعقلية وكان ذلك مما ينبغي لأجلهم فهمه وسعته بلغة العرفان على
 حقيقة لا حجب ذلك على عامة الخلق ولم يكن بذلك بتقليد
 العارفين فوجب على كل عارف إرشاد الجاهلين وتبكيه العاقلين بمحصل
 مقدمات خفية عندهم نافعة في هذا المقام ومحصلة لهذا المقام وقد صنف
 العلماء في ذلك كثير من البسوط والطنين القول فيه يكتب مختصات وطولات
 إلا أنهم لم يسلّموا أن في تلك الأبرار ولم يخلطوا أو يخطأ في بعض

الاعتقادات



الاعتقادات وقد صنفنا في ذلك كتباً مستعدة أو صنفنا فيها مبطل الزيادة
 وهدينا إلى طريق السداد فوجدنا في آخر اليوم المأد وقد صنفنا
 الأقدم وأما دنا الأعظم أبو إسحق إبراهيم بن فخر الدين قدس سره
 الزكية ونفسه العلمية مختص سماه الياقوت قد احتوى من المسائل على
 أكثرها وأعلىها ومن المباحث على أجملها وأماها إلا أنه صغير الحجم كثير
 العلم مستوعب على الغنى في غاية الاختصار والاختصار بحيث يخرج عن حله
 أو لا يظن أن لنا أن نضع هذا الكتاب في موسوم **باب** في شرح
الياقوت على ترتيبه ونظمه موصفاً لما للبر من مكارم ومبينا لما استبهم
 من معضلاته مع زيادات لم توجد في هذا الكتاب مستعينة بالله تعالى
 وسبق كل من عليه وهو حبيبنا ونعم الوكيل وقد رتبنا هذا الكتاب على مقادير
 المقصد الأول في النظر وما يتصل به وفيه مسائل الأول في
 ماهيته اختلف الناس في تعريف النظر ماهيته فقال قوم إنه عبارة
 عن تجرد العقل من الغفلات وهو لا يقدح بل هو امر أملياً وقال آخرون
 إنه عبارة عن مجموع علوم وبقية ألبا العلم بصحة المقدمات وقائنها العلم
 بتبقيتها وقالها العلم بلزوم اللازم عنها وإبرازها العلم بأن ما لزوم عن الحق
 فهو حق وقال بعض أنه ترتيب لصدقيات ليتوصل بها إلى الصدق
 آخر والعقل هل نظر كما ذكرنا أو كناية المناهج والحق أن يقال النظر ترتيب

امور ذهنية ليوصل بها الى امراض وقد اعترى من بعض المحققين
 بان هذا الحد مختص بالانفصال عن المبادئ الصديقية الى المطلب وقيل
 نفوق مثل هذا النظر ابتداءً والاكسر الانشغال بالمطالب الاربعة ثم من
 مباديها اليها وهذا لا يدخل فيما في الحد المذكور ثم جعل الحد المذكور هو الانفصال
 من امور حاصلة في الذهن الى امور محصلة هي المقاصد والحوادث الانشغال
 في الحد ان يكون مبنياً بالانفصال عن المطلب من المبادئ فكل من القدمين
 وقد دخلت في النظر والشرط السابق في الكثرة لا تقتضي شرطاً في الاعم
 الخرج العم الا من منه عينه ثم انما في من الحد الذي ذكرناه
 وبين الحد الذي ارتضاه وهذه المسألة لم تعرض لها المصنف واعاد ذكرها
 لتوقيت مباحث النظر عليها السالفة لانه في ان النظر واجب فالانفصال
 بسم الله الرحمن الرحيم احمد الله حق حمده واسلم على محمد
 عليه واله من عباده وعباده فان على العبد نعماً حمداً لا يد من ان
 يعرف النعم فيكوه ولا طريق الى هذه المعرفة الواجبة الا بالنظر لان
 التقليد غير ديبين من لا ترجح واهم قول المعصوم لا يكون حجة الا
 اذا كان معصوماً ومن معرفة الله تعالى تستفاد عصمته فيكون حدراً
 اقول اعلم ان المعرفة والاشاعة اتفقوا على ان النظر يدل عليه وجهها الاول
 ما ذكره المصنف وتقرى ان معرفة الله واجب ولا يتم الا بالنظر وما لا يتم

الواجب

الواجب الا بدونه واجب فيكون النظر واجباً فهذا الدليل يتوقف على هلة
 المقدمات الثلاث المقدمة الاولى ان معرفة الله تعالى واجبة لان شكره
 واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما وجوب الشكر فلان نعمه على العبد اكثر من
 محصور في شكر النعم واجب بالضرورة واما ان لا يتم الا بالمعرفة فالضرورة لا يقتضي
 لم لا يشكر النعم قطاً وان لم يعلم مفصلاً لا ما نقول انما المعرفة لا يستلزمها
 الا مع قصد ما لا يد من ان يعرف المؤمن ليعلم هل قصد الاكثار فيجب
 شكره او لا فلا يجب ولان معرفة الله تعالى افضح للخوف الحاصل من الانفصال
 ودفع الخوف واجب المقدمة الثمانية في ان معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر
 وهذه المقدمة بنية لا تنفك الى الاستدلال لان المعرفة ليست ضرورة قطعاً
 بل اقتران والمفيد في النظريات انما هو النظر لان العقل باسرها في كل زمان و
 مكان بل يتجوز اليه في محصا اقصاهم المحمودة ولو كان هناك طريق اخر
 او التجاوز اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون كانياً التقليد في هذا الباب وقول
 المعصوم لا ينجيب عن الاول بان التقليد يتردد بين من لا ترجح فيهم
 اذا اقول بخلافه وليس الاستناد الى احدها او الى الاخر ومثل هذا القول
 غير محصل المعرفة ضرورة وعن الثاني قول المعصوم او يكون حجة الا اذا عرفنا
 كونه معصوماً وهو ما يظن خفي لا يعلم الا الله تعالى فنكون معرفتنا بالعصمة
 مستفادة من الله تعالى بالوجه على بعض لوسل وهو سبب في معرفة الله تعالى

فيلزم الدور المحال لا يقال اننا نعرف عهدة بالمعجز الظاهر لا نقول العلم
بالمعجز متيقن بالعلم بالله تعالى وكونه غنيا فعلا لا حلا الصدوق فيقول المحذور
واعلم ان المصنف ابطال بهذا قول الملاحدة حيث جعلوا العارف متوقفا عند
حلق قول المعصوم المقدس اما لئلا ان لا يتم الواجب الا به فهو واجب والآ
لزم خروج الواجب المطلق عن كونها واجبا مطلقا او تكليف مالا يطاق وهما
محالان الثاني ان النظر في المخوف فيكون واجبا المستلزم الثاني
ان النظر عند العلم قال **والنظر طريق الى العلم وتقيم الحضم في استقامة**
من الضرورة والنظر يعكس عليه في الابطال ان لم يتعرض لنقض بقتيم
والتهويلات بحسب اهل الكلام يدل على صعوبة لا العذر افلا لما
بين المصنف ان معرفة الله تعالى اذا حصل بالنظر وجب عليه ان يبين ان النظر
طريق الى محصيل المجهولات وذلك ما وقع عليه الاتفاق بين الفلاس والعلماء
السنية وغيرهم ان لا يفيد العلم اصلا وجماعة من الاولاد ذهبوا الى انه لا يفيد العلم
في الالهييات بل في الهندسيات والعقلا والتجارات في اثبات هذه الضرورة فان
كل من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث فانه يتجدد وله علم ان ذلك هو العلم
بان العالم محدث وذلك ضرورة اوجب الحضم بوجوه احدها التقييم وهو ان
يقال العلم يكون الاعطاء والحاصل عقبة النظر على اما ان يستقام في الضرورة او
النظر القسطن باطلان اما الاول فلعدم استلزام العقلا وفيه فاما الثاني فلعدم

واما

واما الثاني فلا يلزم التسلسل واشتات الشيء بنفسه الثاني ان العقلاء
من ادبات الكلام قد اختلفوا في اقرب الامثيا واليهام كاختلافهم في النفس
نقل بعضهم انها جوهر مجرد واخرون انها عبارة عن الهيكل المحوس واخرون
انها غير لا يتغير في القلب غير ذلك فاذا كان حال اقرب الامثيا الى العقلا هكذا
فما ظنك بحال العبد هاهنا من الثالث ان المطلوب ان كان معلوما لزم محصيل الحما
وان كان مجهولا استحالة تعجز الطلب نحوه وكيف تعرف النفس ان المطلوب
والجواب عن الاول ان هذا التقييم يعكس على الحضم في الابطال بان نقول ابطال
النظر ان يكون ضروريا ونظريا فان كان الاول لامرنا ونحن نعلم ان
فيه وان كان الثاني لزم ابطال الشيء بنفسه ومناقضه مذهبكم لانكم قد
من النظر ميتا هذان لم يتعرض لنقض التقييم اما اذا تعرضنا لنفسه فنقول
لم لا يجوز ان يكون ذلك لا عقلا ضروريا وكما نعلم لا اعتبار بها ونظريا
ولا يتسلسل وذلك لانه حاصل من مقدمة من احداهما ان تلك النتيجة لازمة
بالضرورة لمقدمة من ضرورية تبيين وهذه مقدمة ظهرت في المطلق وثانيتها ان
كل لازم والضرورة لمقدمة من ضرورية تبيين علم بالضرورة فان نتيجة القياس
المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستقادة من مقدمة من علم
بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بدوي محصل من نفس تصورنا فاقطع
التسلسل وعن الثاني انه يدل على صعوبة محصيل المجهولات لا كلها بل بعضها

ولا يدل على تقدير الجميع وعن الثالث ان النفس شاعرة بالمطلوب من
وجبه دون وجبه اخر والمطلوب هو الشيء ذو الوجهين لا الوجهان
المستلذا الرابعة في ان وجوب النظر عقلي قال **وجوبه عقلي والا لا يجب**
الى الختام **الرسائل من مكنه تيم** اقول لما بين انه واجب عجب عن كيفية وجبه
فقال انه عقلي وهو من جهة المعنوية خلافا للاشارة الاولى فلهذا لنا
للممكن وجوب عقليا لم نختم الانباء من مكنه تيم وذلك محال شيئا الملائكة
ان النبي عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامره بانبا عرف فقال المكلف لا استطيع
حق اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا
وجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك الا ان قبل النظر ليس حجة
ينقطع النبي اما لو قلنا ان وجوبه عقلي اندفع هذا المحال لان قوله لا يجب
على النظر الا بقولك يكون باطلا لا يقال هذا يريد عليكم لأن وجوب النظر
نظري فالمكلف ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف
وجوبه الا بالنظر ويعود المحذور لانا نقول وجوب النظر وان كان
نظريا الا انه نظري القياس احتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى ننبئ
مرسولا في العقاب فيمن دنا البعثة وذلك بنا في المعذبين باللام للوجوب
من دونها والمجواب ان المراد وما كنا معذبين بالامر السعوية حتى ننبئ
مرسولا هو العقل المستلذا الخامسة في انه اول الواجبات قال

وهو اول الواجبات **وقيل المقصد النير** اقول قد ذهب الى ذلك البرهان
من المعنوية او اسحق الاسفراييني وذهب اخرون منهم الى انه هو المقصد
من النظر واختاره امام الحرمين من الاساعرة ونقل عن ابو الحسن الاسعري
ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وهو يذهب البعد وبين من المعرفة
والبرهان اذ يرى المؤمنين عليه السلام بقوله العلم معرفة الله وهذه البرهان
لان اول الواجبات هو الشك والاقرب في هذا ان يقال ان عقولنا لا توافي
ما يجب المقصد الاول فهو المعرفة وان عتق ما يجب كيف كان فهو المقصد
المستلذا سارسته في الدليل وهو يقال لا يشترك على معنيين احدهما الذي
يلزم من العلم به العلم بوجوب الدليل وقد اعترض بعض المحققين على هذا بان الدليل
فلا يكون له وجوب كاستدلال بنفي الحق على نفي العلم فالصواب ان يقال الدليل
هو الذي يلزم من النظرية العلم بالدليل ويمكن ان يقال نالنا معنى بالوجود
ههنا الثبوت الحسني بالطلق الثبوت ومثل هذه الاعلام التي يستدل عليها
لها ثبوت ذهني فتعبر اطلاق الوجوب عليها وانصافا لاستدلال على العدم
المطلق غير ممكن بل عديم الملكة ومثل هذا العدم ليس نفيًا محضًا بل بدفع
ما من الحقيقة وهذا اقرب الى الموضوع كما انقار الملكة اليد لا اقوى في ابطال
هذا الحد الزام الدوام والمؤمن يقال الدليل هو الذي يلزم من النظرية العلم بنفي اخر
التأني لاستدلال بالدليل على العلة وذلك لان الدليل لا يقع الا في الاول يقال على

الاستدلال بالعلم على المعلول ونقيض الاستدلال بالمعلول على العلم
 ونقيض الاستدلال بالعلم على المعلول على العلم والمأخذ من هذه المسئلة
 مختص ما يسم الدليل وهذا المعنى اخرون الاول المسئلة كما يفتى في ان
 الدليل السمع هو يقيد العلم اليقيني ام لا قال **والدليل السمعى لا يقيد اليقيني**
اصلاً لحرمان الاستدلال بالتحقيق والمجاز الذي فيه ذلك عليه ويضيق
سمع الملائكة في الظاهر اقول العلم ان مقتضى الدليل قد يكون عقلية محضة
 كالقضايا المستقلة في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وسد الرسول وما
 اسمها وقد يكون مركبة من عقلية ومسموعة كاثبات السموات فانها مستندة
 الى قول الرسول وهو احد القادتين وهو عقلية والى وجوب صدق قوله
 وهو عقلية ولا يمكن ان يتركب من السموات المحضة لان السمع انما يكون
 حجة بعد العلم بصدق المبلغ وتلك غير مسموعة اذا عرفت هذا فنقول هو النكاح
 من قال ان الدليل المركب من السمع والعقل لا يقيد اليقيني لوقوعه على غير
 امور طبيعية اعصمة الروايات اما بان يبلغ واحد القول او يكون لنا قول معصوماً
 تب صحة اللغة والنحو والقرصين لاختلاف المعنى باختلاف اللفظ لكن ذلك يتوقف على
 صحة المناظير لها ح عدم الاشتراك فانه على تقديره لا يتعين المطلوبين
 اللفظة عدم المجاز الاحتمال لحدته على تقديره فيجمل المعنى هو عدم النقل
 ايضا وعدم التحقيق على تقديره في العام لا يحصل اليقيني من عدم

الشيخ

الشيخ ح عدم الاضمار لاحتمال حصوله بغيره عن ظاهره في عدم
 التقديم والمأخذ في عدم العام من العقل اذ مع وجوده يجب العمل به
 وبما اول النظر لا محالة اعمالها واحمالها وترجيح النقل الذي هو الفرع
 لا مستلزماً فاما اصله المستلزم لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه
 الاحتمالات وان كانت قاعدة في بعض السمعات الا انه قد ينضم الى
 الدليل السمع على الغرض ما يحصل به اليقيني ويصدقون المصدقين
 هو المجموع واكثر محتملات القرآن من هذا الباب المسئلة الثامنة في ضبط
 الاستدلال بالعلم على السمعية قال **وما يبين عليه صدق الرسول لا يكتب**
من جهة اقول العلم ان الدلائل السمعية مستندة الى قول الرسول وانما يكون
 حجة بعد ثبوت صدقه وبما يحصل به ثبوت السمع والالزام الذي هو انما يثبت العقل
 وكذا كل مقدم يتوقف عليه العلم بصدق كالعلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً
 عالماً حكماً اما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل ما يدل على ثبوته
 فانه لا يثبت بالعقل الاستدلال ترجيح المكن بلا مرجح بل انما يثبت بالسمع ذلك
 مثل التكليف السمعية وان كان في العقل ما يدل عليه جازاً انما يثبت بالعقل والسمع
 كالعلم بالوحدة والكلام وما اسمها من الصفات المسئلة التاسعة في حد العلم
 قال **والعلم من غير العلم على ما هو به وقدمته شريفاً ايضاً بما**
يقضي كون النفس اقول اختلف الناس في انه هل هو العلم لا

فقال قوم انه لا يجد لوجهين الاول ان ما عدا العلم لا يكتف الا به فيتمتع
 ان يكون غيره كما شأله الثاني ان العلم بالضرورة كونه عالما بوجوده
 وهو علم خاص بصور مطلق العلم واعترض بعض المحققين على التمسك
 بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم يكتف العلم لا بالعلم
 بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كما شأله غيره وعينه كما شأله العلم
 اقول اذا قلنا العلم هو صفة تقتضي سكوت النفس فلا كان هذا القول معرقا
 للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم فالتجربة لا تدرك واعلم ان التحقيق هي ان يقال
 العلم ان يكون صفة قائمة بالعلم اضافة او صورة متساوية للعلوم على
 اختلاف الرايين وعلى كلا التقديرين فالعلوم انما يعلم اذا حلت تلك الصورة
 او حصلت تلك الصفة للعلم والعلم بتلك الصفة او بتلك الصورة يكون بالحد
 او بالرسم ما ليس يعلم لكن توقف العلوم على العلم في الاول معانير لتوقف العلم
 بتلك الصورة على الحد والرسم فلا دور واما الثاني فتصنيف قد يتباين
 في كتابي القوم وقال اخرون انه عيّد واختلفوا في حقه فقال قوم انه يعرف
 العلوم على ماهو به وهذا الذي اختاره المصنف وفي نظر من وجهين احدهما
 ان المعرفة والعلم مرادفان فلا يصح اخذ احدهما في تعريف الآخر ثانيهما
 ان العلوم لا يعلم الا بالعلم فتعرف العلم به لا وقال اخرون انه يقتضي
 سكوت النفس وهو باطل باعتقاد المقلد ومن اعتقد شيئا لشيء فان

انفسها

انفسها ساكنة وليس بعلم المستقلة العاشرة في اختتام العلم قال **وهو**
منه من كائنات اعداد وكاتب كالنبي اقول اعلم ان العلم منه
 ماهو ضروري ومنه ما هو كسبي فان للعلوم لو كانت باسرها بعد تميزها بملامتها
 والثاني داخل بالضرورة فالمقدم متلذذ لو كانت باسرها كسبية لزم الدوام والقتل
 وهما باطلان والضرورة هي التي لا ينفك الطلب وكسب هذا في باب الصور
 وفي باب الخديقات هو الذي يكون تصور كمال القضية كافي في الحكم والمكسب
 ما يقابلها والضرورة تضمنه اليقينيات والمشاهدات والتجارب والمجربيات والمقدمات
 وفطرة القياس والمكسب هو العلم بحديث العالم حيلة الصانع سلسلة الحادي عشر
 فان العلم بالذليل يعاير العلم بالبدول والدلالة فلا **والعلم بالذليل يعاير العلم بالبدول**
وقيل انه العلم بكون الدليل ذليلا معاير العلم بالذليل والدليل هو
 اقول اما الاول فهو معايرة العلم بالذليل للعلم بالبدول فلان العلم بالذليل علة للعلم
 بالبدول ويستحيل ان يكون الشيء علة لنفسه بل هو مستلزم له واما الثاني وهو
 معايرة العلم بالذليل للعلم بالدلالة فقد خالف فيه بعض المتكلمين قالوا لا تاندل
 بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلو كان وجه دلالته الدليل معايرة للدليل
 والبدول وجبت يكون وجه هذه الدلالة خارجا عن وجود ما سوى الله تعالى
 داخل فيها لان كل ما اخرج عن الله تعالى فهو داخل فيها سواء والحق ان هذا **كلام**
 مستحجب وان العلم بالدلالة علم بنفسه امر الى امر فهو معايرة لهما بالضرورة

وما ذكره امر اعتباري لا يخفى له في الخارج واعلم ان قول المستفت
 ويتلوه اسما الى فائدة هي ان المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بالذليل
 خاصة لا العلم بالدلالة لانها نسبة فلو توقفت العلم بوجود المدلول على العلم
 بالدور قال بعض المحققين يجوز ان يكون ذات العلول تصيد ووجه هذه
 الاضافة من غير عكس لكن حصول هذه الاضافة يستلزم حصول علمها
 كما في برهان ولا دور وان لم يكن الامر كذلك كانت الدلالة هي العلم
 اذ المعنى ما يلزم من العلم العلم بالمدلول وذلك بحال قطعنا بالثانية
 في ان النظر هو العلم قال **الشيخ في العلم بالمدلول** **الشيخ في العلم بالمدلول**
 اقول اختلف الناس في ذلك فقال المعتزلة ان النظر الصحيح هو العلم
 وقال الاشاعرة ان العلم يحصل عقيد بجزء العادة بفعل الله تعالى
 كالعادات وقال البكر الباقلاني وامام الحرمين ان العلم يلزم النظر
 لفظا واحبا وان لم يتولد عنه واستندت المعتزلة بما فعلنا اذا نظرنا
 بحصول العلم عند هذا النظر ونحوه اي يحصل لنا العلم بالمدلول الذي
 نطلبه بالنظر في دليله فوجب ان يكون متولدا عنه كسائر الاسباب
 والسببات واستندت الاشاعرة بان العلم يمكن فيكون الموتر فيه هو الله تعالى
 ومثلا في بطلان كلامهم في ابطال الامثال وقاسمهم على المدك فاستد في الحقيقة
 ولا الزام الحضم على تقدير القول القياس لان المصنف لم يقولوا بالمدلول

في المذكور لان العلم فيه قد يحصل من غير قصد والمذكور محال في النظر
 فان صحت هذه العلة لطل القياس والاستغوا الحكم في الاصل **المسألة**
الثالثة بشر في ان المعارف مفردة لنا قال **المعارف مفردة لنا لان**
العلم لا يقع من ادراك غير على الشيء قدس على حده وليس للمعارف كذا
للتفاوت في الشئ من حيث لا يتقارن اقول نازع في ذلك كما قالوا ان
 المعلوم لا يتصور وهو يدعي لان المطلوب السعوية يحصل لطلبه لطلو والمجهول
 لا يتقارن توجه النفس بالطلب الى الايقونة واما تصديق يتوقف على تصور
 مبدئين اذا حصلت فان كفايا في الحكم فلا مفردة ولا افتقر الى واسطة بعد
 البحث فيها ولا يتسلل واحقت المعتزلة على ذلك بوضع الجهل لان المحض
 جاهل فجهل لا يتصوره الى الله تعالى من فعل الصبح ولا العز في لوان
 القادر بقدره لا يفعل في غيره علما ولا جهلا فلم يبق الا امتناعه الميو اذا
 قدر على الجهل فقدر على العلم لان القادر على الشيء قادر على ضده بالاستقراء
 والوجه الاول خفيف عقدينا صغره في كتبنا الكلامية وكذلك الثاني لا ينافيه
 بخلاف امتناعه الضعيف واعلم ان المعارف الصغرية ليست كالمشبهة لان
 في المكتسبة مقصدا عظيمة توجب ارتفاع الدرجة اما العلوم الصغرية
 فان ما عليها هو الله تعالى فلا يحصل حصولها فينا نوار المقصد الثاني
 في الجوهر والعرض وفيه ما لا يمكن الاولي في تعريف الجوهر والعرض

وهذان العالمان انقفا على نفس الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا
 الجسم مركب من اجزاء لا تجزى عنها هية وانما المصنف كلام الفريسيين
 بوجهين الاول ان النقطة امر وجودي لا يمتد في الخط لان الخط انما يمتد
 غيره بالنقطة وهو غير متفاد فاولاها وانما انقسمت لم يكن طرفا ونهاية
 بل احدهما جزئين وهو الجسم فيه فان كانت جوهرا ثبت المطلوب وان كانت
 افتقرت الى محل هو الجوهر والانسلاسل ويكون غير قابل للتقسيم واللافت
 الثاني اننا فرض كرة حقيقية فوق سطح مستو فان تلك الكرة لا فيه مما لا
 ينقسم والا لم تكن كرة حقيقية لاننا نخرج من مركزها الى طرف ذلك المقسم خطين
 ونوقع عليه عمودا فيكون العمود اقصر من الخطين لانه يوتر المحادة وهما يوتران
 فاثبتين فكلون متضلع هه فقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح اجزا
 كانت مسطحة ونقطة الى اخرى فتكون مركبة من النقطة وهو المطلوب احتجوا
 بالجوهريين الجوهرين فان كانا متماثلين واحده لزم الدخول والاقوم الانقسام
 وهذه حجة قوية اعلم ان المتكلمين من اهل البيت ضعيف قال بعض المحققين على الاول
 النقطة لا يجب انقسامها لانقسام الى اجزاء منها عرض غير سائر قلنا المفهوم من
 العرض الساري ان يكون شائعا في اجزاء حاصلة ومن غير الساري ان يكون
 حاصلا في اجزاء لا يمتد بعض فالنقطة لا يمكن ان يكون من قبيل الاول فليزم
 ان يكون حاصلا في البعض ثم نقول ذلك البعض اما صغرى او غير صغرى وهو

ذكرناه

ذكرناه بعينه وما على الثاني ان ملاقات الكرة السطح انما يكون بنقطة هي
 طرف قطر الدائرة لا دار بالركن وموضع الناس قلنا القطر انما يوجد بالكرة
 بسبب الحركة او بالعرض ولا يجب ملاقات الكرة للسطح حركتها والافضل انما
 مع حصول الملاقات بالفضل المستلزم لوجوه النقطة بالفضل فكيف يكون طرفا لما لا يوزن
 المتكلمين الكثرة في تناثر الاجسام قالوا **والاجسام متماثلة لا متوالية في الحقيقة**
وانما ياهر بتفصيل الاشتباه في قوله هذه المتوالت تنوقت عليها صاحب هذه تاتي
 وقد انقضت المعنى على تماثلها الا انما يحل النظام فانه قال في اجزاءها والاول
 والاساغة وافقوا المعنوية على تماثلها والدليل على تماثلها رجوع الاول منها
 في الحصول في الحقيقة ومعنى الجسم الا الحاصل في الجزئين الثاني انها بقدر تساويها
 في العرض يقع فيها الاشتباه ولو لا تماثلها لما كانت كذلك الثالث انها متساوية
 في قبول الاعراض والكل ضعيف اما الاول فلان الحصول في الجزئين لا يوزنهما والمتعلقا
 فلا تنق في الاول ثم راما الثاني فلا يمتد انما يصح على تقدير ان تشابه جميع الاجسام
 وايضا الساري في الجزئين لا يقتضي التساوي ونفى الامر بالثالث فكما الاول
 والا قرب ان يقال انها باسرها تنق في حد واحد لا يمتد ذلك في المتعلقات
 ولان المفهوم من الامتداد شئ واحد وهو معنى الجسم ولا يتم الا بعد الساري
 والوجه الثاني المصنف بقوله لا متوالية في الحقيقة لانه هو الامتداد المستلزم
 في جوارحها والاهتمام عن العلوم والالوان والروائح قالوا

وقد جعل الجسم الطعم واللحم والريح كاللهوا اقول اتقنت المعتزلة عليه
 وخالفته الاشعري فمما احببت المعتزلة بالهواء فانه لا يحس منه طوبى ولا طعم
 ولا رائحة وعدم الاحساس مع حصول الشرايط يقتضي عدم احقيق الاستماع
 اللذين على الكون وقياس ما قبل الاضاف في الاعراض الفارقة على ما جعله
 انها ضعيفان لعدم الجامع والعرف في الثاني ان العرض الباقي لا يزول بعد
 الطريان الا بضد بخلاف ما اذا لم يوجد المستلزم في الالهام مرئية
 قال **وهو غير متغيرها بالخصوص في الميزان الميزان في القيمة في العرض**
 اقول هذا ما اختلف فيه لكن الاول قالوا انها غير متغيرة بالذات بل عرضية
 اللون والضوء اوجب المتكلمين بانهم في الطويل والقصير ليس بعرض لما ثبت من
 تركيب الجسم من الجوهر ولو كان عرضا لكان على حده فذا الاستعداد بعدد
 الكل فليز انفسا من ثبت ان نفس الجوهر واحد من بعض المحققين عليهم ان
 الطويل اذا كان نفس الجوهر لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا بالثبات
 في حيث مخصوص والثاني في عرض في الميزان من اجابوا بانهم في الطويل
 في الجزء وليس العرض كذلك والنصف جعل هذا الجواب لئلا يراى وهو ان
 نرى ماهية حاصلة في الميزان ويتبع ان يكون العرض كذلك وخلافه للبدل
 الاول ان الميزان في طوله ليس بعرض والثاني انهم في حاصلا في الميزان
 بعرض المستلزم الثاني في ثبات الخلاء قال **ولا يرد في العلم من الخلاء**

والا

والا لزم ان العالم لا يزال متناهي لا يخلو من غير متناهي واحدة وهذا حال
 اقول المتكلمون اتفقوا على انبائه وخالف فيه الاول اوجب المتكلمون بوجهين الاول
 انه لو لا الخلاء لزم اما التناهي او الدوام او حركة العالم عند حركة الخلاء ولو لا الثاني
 باطل في الثاني لانه ان الجسم اذا تحرك فاما الى مكان مملوء او فارغ فان كان الاول
 فان بقي الحال حركة الجسم الاول لزم الاول وان انفصل فان كان الى مكان
 الاول لزم الثاني وان كان الى مكان اخر لزم الثالث ولجليل في الميزان الاول في الخلاء
 والتكاثف الحقيقي وهو ملقى على كون القدر زائدا على ذات الجسم وعن الثاني
 بان الوضع ان كان مستويا ارتفع الجسم الامثل وهذا ما يستعمله اصحاب الجواهر
 لم يكن مستويا ارتفع ما سببه اخر ويميل الى وسط الهواء فلا دخل ثم احتجوا بان
 الخلاء مقدار فهو ممكن والمتكلمون قالوا القدر للجسم المفروض فيه كالمقدار خارج
 العالم فنقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط واقعا
 خارج العالم الثاني وجه الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العاين اياه من دون كون
 جسم يتحرك في الخالية فان وفيها ملو في الكس ونفرض ان في نسبة الزمانين
 فذا سوى الحركة الخالية والمتكلمون قالوا الحال ينشأ ولو جعلنا الزمان مقابلا
 للعالم اما اذا جعلنا بعينه للحركة والباقي للعالم فيزيد ويقص على نسبة فلا
 استحالوا واعترض بعض المحققين عليهم بان الحركة بنفسها لا توجد الا مع حد ما
 من السرعة والبطء فكيف تستدعي ثباتا فتحملة فان تحطفت الزمان فانهما

بسبب العاقل والمحرك ان الحركة وان استلزمته السرعة البطيئة لكنها
 لا تخرج من حقيقتها ومن حيث هو العقل الامع الزمان السائل السابعة في
 تعريف الحركة **الحركة حصول الجوهر في غير عقيب حصوله في غير قبله** اقول الحركة
 عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في غير عقيب حصوله في غير قبله وهو مبني على القول
 بالجوهر الفردي ونسأل الانات ونسأل الحركات التي لا تنقسم والاول فالاول الحركة
 كمالا لما بالقوة من حيث هو بالقوة وحصول الحركة هي الانفعال الا حصوله في المكان
 الثاني لان الحركة تكون قد انتهت وانقطعت ثم جعلوها اسماء معينين لحدوها الا
 المتصل المحصول المتحرك من المبدأ الى المنتهى والناهي التوسط بين المبدأ والنهاي وحصل
 وهو الاول ذهني في زمان والناهي خارجيا في زمانه الثالث في تعريفها يمكن
 قال **والسكون حصوله في غير واحد كونه ثابتا لا تحرك** اقول هذا تعريف السكون عند
 المتكلمين وجعله مقابل الحركة نقابا لافضلنا واعلم ان على تفسيرهم الحركة والسكون بما
 فسروا به لا يكون بينهما نقابا بل يكون الحركة هي السكيات اذ نقابا في حصول
 في الحيز والفارق بينهما الثبات والروال وذلك لا يستدعي نقابا بل الحيز كالسكيات
 والشيخ اما لا يوافق في حصول السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك نقابا
 بينه وبين الحركة نقابا لعدم والممكن كما ان الثاني **فان ذلك المحصول ليس**
 بمعنى قال **فليس حصوله في غير عقيب حصوله في غير قبله** اقول لظلف الامامية في هذه
 السانقفا للسيد القائل ان الحركة معنى موجب انفعال الجسم والسكون معنى

لبيث الجسم في الحيز وهو ذهب الجها اسم فاما ما عاقل اول ذلك المعنى هو يكون
 وهو نفس الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكاينية والمصنف نفى هذا المعنى
 وهو ذهب الجها في زمان النفاذ والدليل على نفيه وجهها احدها انه لو كان ذلك المعنى
 ثابتا لعلنا اجالا وتفصيلا بالضرورة والعلم ينفذ وثانيها ان ذلك المعنى الذي
 لا يجب الحصول في الحيز ان صح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز فان اقتضى انفعال الجوهر
 الذي في الانفعال والام يمكن بان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اوله حصوله في غير
 الا بمنفصل لغو الكلام فيه وان لم يصح وجوبه لا يحصل حصول الجوهر في ذلك الحيز لان الدور
 ان حصول الجوهر غير محتاج الى ذلك المعنى اجمع المتفقون بالاقول ان على حصول الجسم
 انفعال على ذاته كاللزام والجواب ان الفلاس باطل على انفعال القدرة في الكلام على
 بالقدرة على الذات لا بالعكس **المسئلة العاشرة** في استحالة الانفعال والبقاء على
 الاعراض قال **والاعراض لا يصح عليها الانفعال والبقاء** **الاشارة الى ان الاعراض لا**
لا يقوم بل بعرض اقول اما استحالة الانفعال عليها فينبغي قد انفع عليها العقل
 واعلم ان الانفعال نصير الحصول في غير عقيب الحصول في حيز اخر وهو في الانفعال
 عن العرض قطع الاحتياج فيه الى دليل اخر الاحتياج الى الدليل هو امتناع حصول الجسم
 في محل بعد محل والصنف البطل الانفعال عليها في معنى فيه لانه الانفعال
 عرض فلا يقوم بالعرض لانه لا بد في آخر الامر من جسم تقوم فيه تلك الاعراض
 وهو محل الحقيقة وهذه الحجة ضعيفة لجزان قيا العرض من العرض كالسرعة والبقاء

بالحرية ولا ياب في هذا الباب طريق آخر قالوا العرض يتخلف وعلة تخلفه
انما هو الحاصل والامكان العرض غنيا عن علة ما في وجوده فالحاصل ما في
في التخلف الثاني باطل واذا استند الى المحل صنعت الحقا وقروا الاستحالة البقاء
عليها فيتم تخلف فيزدهب الاشاعة المية وجوزت المخبر لبقائه وهو
الاول والآخر والحق في الضرر في بقائه بعض الاعراض واستداعه بانها باقية
في الزمان الاول فيكون في الزمان والاولى الاستقلال الامكان الى الاستماع هذه
الحجة الباطنة في كمالها لا يوجب استدلالا في كونها الواقعية لم يقدّم العرض
وهو البقاء بالعرض الثاني انها الواقعية لما عرفت الاستحالة استنادا لعدم
الذات والاولى الاستقلال الامكان الى الاستماع والى طريقان الضد لانه
ليس لهما بالعدم لصاحب اول من العكس لا يقال الطارئة لعدم السابق لكونه
معلقا بالسبب ليجوز ان ياد على السابق ولا يستحالة اجتماع الوجه والعدم عدم
الطارئة بخلاف السابق لانا نجيب عن الاول باستوائها في الحاجة وعن الثاني
بالمعنى جواز جمع السلبين وعن الثالث ان شرطه على الثاني ان نقول بوجوب الطارئة
ثم بعد موطن نقول انه يتفنع وجوده ولا الى القاعلا لا مستحالة استنادا لعدم
القاعلا لانه ان لم يقبل شيئا فلا اعلام وان فعل كان وجوده يافكون شيئا
ولا الى انتفاء شرط تلك شرط العرض الجوهر وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في
عدم العرضين والمحبتان مرتبتان لما الاول في كونها على كون البقاء عرضا

واستماع قيام العرض بالعرض واما الثابت فليحوز استنادا لعدم الى ما ذكرنا
هو فيكم في الزمان الثاني او الى منوال الشرط هو ان تكون الاعراض بالباقية مستمرة
بالعرض لا يبقى بعد انقطاعها يعني الباقي او الى القاعلا وقولهم ان فعل كان وجودا
منوع لان تأثيره في مرتبة ليس هو باقيا وعدمه بل هو اعدام موجود فلم قلتم ان
الاول يمكن دون الثاني فان الممكن ان يحصل بعد ترجيح احد الطرفين وجب حصول
الراجح وجودا كان او عدلا وقولهم شرط العرض الجوهر فخط منوع فان الجوهر باقيل
وهو يوقف على العرض على هذه العقيدة الثالث في الحكم الجواهر في مسائل السال الاول
في حديث الاجسام قاله **المتعلق بالمتعلق مسئلة الاجسام حادثة لانها اذا**
اختلفت جهة فتم ابا للعرض ولم يزل منه عدم الاستقلال والغير وهو
الموجب او غدار والخيار قولنا والموجب بطلان القسطنطية والنها لا
تصل من الاعراض الحادثة لعدم العلم والقديم الا يديم لانه واجب الوجود
لغائه اذ لو كان وجوده حائرا كان اما ان لا يقدّر ضاه قد يما
واما بموجب فليز من منه اذ الوجود فالمعصوم انصاحا اصل
اقول هذه المسألة من اعظم المسائل في هذا العلم ومدارها على كمالها عليها وهي الحركة
الغريبة بين السلبين وجنودهم واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك لثلاثة اقسام
اقولهم ان العالم اما ان يكون محدث الذات والصفات وهو قول الجمهور كانه
والقديم والصفات الجوهرية واما ان يكون قديما الذات والصفات وهو قول الجمهور

وقد طيس وثا مظهر من واف بضر وعلى من سينا فانهم جعلوا السموات قد عت
 بذاتها وصفاتها الا الحركات والاصناف فانهما قد عتدوا بها فاعتبروا كل حادث
 متوق بمثلها لا يتناهى وامان يكون قد عتدوا الذات محدث الصفات وهو قد
 انكسار غروب فيقولون والقرطوب والقوة ولم يخلوا فاعتبروا بالثلاث بهذا المختص
 وامان محدث الذات وقد عتدوا الصفات وهذا ما لم يقل به احد لا سيما فيقولون
 خالين في المجموع والذليل على الحدوث وجهان الاول ان الاجسام لا بد لها من جهة
 وايضا لا يخفى كل جسم معين وجهته بالضرورة والا كان الجسم حاصلا لا في جهة
 ولا جهة وهو باطل قطعاً او يكون حاصلاً في كل الجهات وهو باطل بالضرورة
 انما ثبت ذلك فقولاً لخصائص الجسم بذلك الحين اما ان يكون لذات الجسم
 والاول باطل والآخر عدم انما له في تلك الجهة وهو باطل بالضرورة لان
 حركته في الاجسام الفلكية والعنصرية وان كان غير قائما ان يكون قائماً في جهة واحدة وهو
 لان محبت المتكامل في حركته الاجسام ليس معصوماً لذاته بل لا يثبت ولجانبه
 وامان يكون موجباً فيلزم التسلسل الاول فلا بد اما واجب يلزم عدم الاستقلال والغير
 وهو باطل بالضرورة في امتناع امتناعه الذات واما جاز فيقتصر الى موضع ما يختار
 وهو المطلوب فهو واجب فيكون له حاله اما انما فلا ان ذلك الوجه لا يكون غير ثابت
 اشره في الاجسام فلا يخص بعض جهة نحو اخرى وان كان معاناً فانظر في جسم
 في لا قصا به الامر ما يختار وهو المطلوب وهو واجب وهو ما جرد وتعارف

وتسلسل لكن التسلسل باطل على ما ياتي وهذا ادله من اخذ المصنف من
 المتكاملين الا ان بعض مقدماتهم كانت فاسدة والمصنف اصله من جهة واحدة
 الوجه الثاني ان الاجسام لا تخلو من الحوادث وكلما لا تخلو من الحوادث فهو حادث
 الشهير عند المتكلمين وهو متعلق على اربع دعوى اثبات الحوادث وامتناع خلوه
 الجسم عنها وجوب سبق عدم على مجموعها وحديث كمال لا ينفك عن هذه اصلا
 المقدمة الاولى قد اشتملت على الدعوى المثلث المقدمة اما اثبات المقدمة الثانية
 فلا ناعلم ان الجسم ينفك عن الحركة الى السكون وبالعكس وتقبل عليه احداهما
 بالاضطرار وكذلك الاجتماع والافراق فلا يجوز ان يكون المجموع في هذه الدعا
 الجسم لبقائه ولا الى العدم اما لا فلا يمتنع محوته والعدم لا يكون محواً
 واما ثانياً فلا ان الحركة مثلاً تقبل السكون وترتفع به وذلك يقتضي شيئاً
 واما كان الاصل له لما ذكرناه في المهمات فذكرنا ما هو المراد واما ثالثاً فلا يمتنع
 اعتباراً مطلقاً بالضرورة ولا اعلام ملكات ولا الوجوب ان يتصور ملكاتها بل يكون
 تصور ملكاتها متصوراً وحين لا ينفك شيئاً يكون متصفاً بالذاتية الملكة الى
 العدم فكذلك بقاؤه دائمة على الجسم هي الاكوان فان قيل هذا بناء على جبروت
 الجوهر في المكان وهو فرع على المكان وهو ليس يتوقف الا اذا ما جردا عن
 والاول محال لان ان كان محجراً امتحان حلول المفارقة فيه وان كان معاناً لان
 الدخايل الا ان يعتبر بذلك الماسة وهو سلم وان كل جهة له مكان وتسلسل

لا دفعة واحدة وان كان عرضاً لزم الدور واذا لم يكن ثبوتياً استحال طول
 الجوهر فيه لانه لا يعقل حصول الجوهر في المعدوم سلباً لكن التبدل لا ينفك عن التبدل
 لان التبدل لا يمكن ان كان عالماً بان العالم موجود ثم بعد وجوده تبدل على الجوهر
 لانه لم يكن فاعلاً ثم فاعلاً وليس صفته ثبوتية ولا قسلاً والجواب عن الاول
 انه لم لا يكون المكان جوهر كانه غير فاعل وذلك ان الجوهر ينقسم الى
 مقامات للمفاهيم عليه مانع له وهو الذي يتبع عليه التداخل والغير متبادر مع غيره عليه
 الاستقلال وهو المكان وهو المعد والجوهر المانع يمكن ان يدخل في المانع وذلك
 هو كون الجوهر في المكان سلباً لكن لم لا يجوز ان يكون عرضاً على السطح الباطن
 من الجسم الحاوي له السطح الظاهر من الجسم المحوي والذات غير لازم وانما علمه هو
 المكان فيفسد في المكان واما اذا قلنا انه يفسد في غيره فلا دور واذا لم يكن ثبوتياً لم يكن
 حصول الجوهر فيه حصولاً للمعدوم بمعنى انه في المعدوم وعن الثاني ان التبدل في الاضافات
 ذهني لا يقتضي التبدل في الذات والصفات هكذا قال بعض المتأخرين وتسمى
 لاننا نقول التبدل هناك وجد فان انقضى ثبوت التبدل له اضطررنا الى الحدوث
 انما يقتضي التبدل في الذات ليس مطلق التبدل يقتضي ثبوت ثبوت التبدل في الذات
 الذي يحصل في اللاحقة عنها وحسب هماها ولو منع التبدل في العلم واستغناءها
 على ما في الحجب في مكانها وهذا الذي يظهر من كل فرع من فروع الحركات
 حادث اذ تبدلها يقتضي العلم او اذها والقديم لا يعدم لانها ما ان يكون واجب

واجب الوجود لذاته فيستحيل عديمه واما يمكن الوجود لذاته فيستحيل الوجود على
 اما مختار وهو محال لان المختار انما يعقل برامطة العصد وهو لا توجه الى
 الموجود فلا يجوز ان يكون فعل المختار قد عيا او موجب فيقدم لا يقال منع خال
 عدم القديم فان الله تعالى كان قادراً على ايجاد زيد ابتداءً فاذا اوجبه زادت
 تلك القدرة الا ولية وقد كان عالماً انه موجود بعد الوجود زالت تلك العلم
 مع عدم القدرة والعلم لا يقول ان تلك اضافات لا تحقق لها في الخارج فزوالها
 لا يقتضي جواز عدم القديم واما المقدمة الثانية وهما ان الجسم لا ينفك عنها ففرقة
 من البين لان كل جسم في مكان فان كان لا يتأنيه فهو ساكن والا فهو متحرك
 لا يقال الجسم او لا حلقه الله تعالى ليس متحرك ولا ساكن فبطل النص لاننا نقول
 كلاً صفة الجسم الباقي في الحادث سلباً لكن هذا المنع يعود بالابطال على الخصم
 وهو ما عد لنا واما المقدمة الثالثة وهي الطائفة المعطية فقد امتدح المتكلمون
 عليها بوجع احد هان كل واحد من هذه الحركات حادث فالحال كذلك استأخر عن علم
 بعض المحققين بان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء الثاني انها تزيد وتقص وتما
 لا يتبدل هي ليس كذلك فلها بدلية في الحوادث واعرض عن علمها بقص في المقدمة
 الثانية على ما في الله تعالى وقد وثقنا الثالث الطبيعي وهو ان تطبيق الحركات
 من الآن الى الآن ومن زمان الطوقان الذي يظهر لها وتبدل في الذات والظواهر
 عندنا فزاد واعرض عن علمهم بان الطبيعي لا يفرض الا في الوجود فيسقط انقسام

المطابقين فيه وذلك محال في ما لا يتناهي فاذن هذا الدليل موقوف على
 حصوله لا يحصل الا في الوهم والزيادة والنقصان انما في
 في الطرفين المتناهي في الطرفين الذي وقع النزاع في نهايه فهو غير متين
 على هذا المطلوب بان كل حادث موصوف يكون سابقا على ما بعده لاحقا قبله
 والاعتبارات مختلفات فاذا اعتبرنا الحوادث للخاصية المعبر عنها على ان
 تارة من حيث كل واحد منهما ما سبق وتارة من حيث هو عينه لا هو كانت السوابق
 واللاحق المتباينان في الاعتبار مطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى
 توهم تطابق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللاحق في الجانب الذي يقع
 النزاع فيه فاذا في اللاحق متناهي في الزمان الماضي لوجوب انقطاعها قبل
 انقطاع السوابق والسوابق اللاحقة عليها لم تدار متناه فتكون متناهي ايضا ولما
 بين اعتنا وجود محادث لا اول لها في جانب المتناهي وتبين فيما مر امتناع
 وجود حوادث لها اول انتهى اليه وهو يكون الا في فقد بين امتناع وجود ما لا
 تحلوا الاجسام عنها في الاول وتبين منه امتناع وجود الجسم في الاول واعلم
 ان الاعراض لا اول غير سوابك لان حكم الاجزاء وان كان قد يختلف حكم الجمل لكن
 لا يجب ان يفتقر احكامها وهيها الكل والجزء من الموضع الواحد في التكملة
 الانعكاس فيها وذلك لان الكل قد يولد به الكل النوعي وقد يولد به الكل الجوهري وقد يولد به
 كل واحد والسالف غير مراد هنا فبقي احدا الاولين لكن انهما فرض كان حادثا

كل فرد مستقل ما لمحدثه لا امتناع وجود النوع خارجا شققا عن شخص وجود
 الكل بدون جزئه واما الاعتراضات الاخرى ان فقد اجابوا عنها اولها بالفرق
 فان معلومات الله ومقدوره لا يمتنع امور ما يمتنع بل امتناعه ان الله تعالى لا يولد
 فعلا الا وهو قادر على غيره وعالم به وعن ثانيا بان الحاكم بالانطق ليس الوهم
 بل العقل الذي يعقل الامور التي لا تتناهي ثم ما ادري كيف يمنع من التطبيق
 الذي هو عبارة عن عقابله كل جزئ بنظره وما سبق له مع ان مني بها على
 ذلك اذ اعتبار السابقة واللاحقة لكل جزء انما هو القياس الى اخر ذلك
 سيقف على استحصار الجميع فان امتنع الى العقل هنا فلم لا نقول بميلده وقوله
 ان الزيادة والنقصان اختلفا في الطرفين المتناهي سلم لكن بعد المناوئ بل فيها
 وضعا نفرض تطابقهما ثم ان هذا الوجهان يستعملان في تناهي الاجسام والفرق
 بان تلك امور وجودية بخلاف الاشياء التي وقع التطبيق فيها فلا يحتاج
 لذلك الحكم الوهم باطل لا نزل بدون اعتبار عقله وهو يحكم بالتطبيق في تلك
 الامور الوجودية واما المقدمه التي تضمنت في المسألة الثانية في مطالع السلسل
 فانه وفي الان السلسل يفرض نقصان جملة ما ان لا يؤثر او يؤثر وكلا
 حالان ولان ما لا يتناهي لا يتغير بالازداد ولان حركات بعض الاجزاء
 اكثر من بعض وقول المناوئ في مثل هذا حال ومعلومات القديم ومقدوره ان يولد
 متناهية لانها يتولد بها العلم بالمتناهي اقول لما كان الدليل الذي ذكرناه متينا على وجوب

النهاية في الحوادث وانتاع تسلسلها ذكرها بطل التسلسل ليقم الدليل واعلم
 ان الماد من التسلسل هو تسلسل امور بينها ارتباط لا الى نهايتها والاول شرطها في
 ابطال امرين الاجتماع في الوجود والترتيب الوضعي كالاجسام او الطبيعي كالعلم
 والحلوات والممكن شرطها ذلك ايضا والمصنف امتداد على ابطالها مطلقا
 لوجوه اعمدها الطبيعي وهو ان فرض جملة لا متناهية من الان لا الاول والاخر
 من زمان الطوفان الذي تم تقسيم احد الجملتين بالآخر وهو المجموع المذكور في المسئلة
 السابقة وقوله وكلاهما لان النفاذ وعدمه اما عند النفاذ في الضرورة فاما اذ لم
 ان الشيء ليس كما ولا يصح عنه واما النفاذ في وجوب تناهي الجملتين ضرورة انتقاض
 الناقصة من الطرفين الاخر فبينا في الجملة الاخرى وثانيتها ان الحركات لو كانت
 غير متناهية كانت حركات الوجود وقوة على النقصا مالا يتناهي وانقضاء مالا
 يتناهي بلا فرد محال الى كل فرد عقيب الآخر والموقوف على السحب يكون سحبا
 وثانيتها ان حركات دخل افلا من حركات الشمس هي فلام حركات الغر وكلها
 نقص عن غيره فغير متناه لا يقال ينقص هذا بعلوم الله تعالى ومقدورها غير
 متناهية بل واحد انظر الى العجز نثبت الحكم لا نأفول في قولنا ان الله تعالى بقدر
 ومعلوماته انه ما من فعل او عيب الا وهو عالم بوقا عليه والدليل على ابطال
 التسلسل على طريقه الاول ان تلك الامور ممكنة بالضرورة فلا بد ان يكون
 ليس خاتم المجموع والا لكان الشيء مؤثرا في نفسه ولا كل واحد لا بد ان لا يجب

الجملة

الجملة ولا البعض كذلك ايضا ولا لا يؤثر في نفسه ولا في غيره فلا بد من خروج
 من الكمالات فيثبت المطلوب وهو وجود صفة اول لا يسبق غيره والحقيق اعرض
 بعض المحققين وقال هذا الدليل انتم المجموع الامور الغير المتناهية هو بسبب اجتماع
 المجموع في العباد واما يجيب عن ذلك ان يكون المجموع مؤثرا لا نهائيا لها هي الاحا
 فاذ لم يكن كل واحد من تلك العباد على نفسه والعلامة يلزم ان لا يكون علته
 بانقراضه للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر الاحاد على بل الحرف ذلك وحيث
 تكون على المجموع داخلية فيه ولا يلزم من ذلك ان تكون على المجموع خارجية عنه
 فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذ لم يكن علته لنفسه ولا لعلته لم يكن علته لذلك المجموع
 نظرا لزمان امره بل لم يكن علته لها ما كان القدره صحيحا لانا اذا فرضنا مجموعا موقفا
 من واجبه يمكن هو معلول لم يكن الواجب علته لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون
 كل واحد منها خاضعا لعلته المجموع ولا يكون لذلك المجموع علته خارجة عنه واقول
 الافراد اذا جمعت فقد يحصل لها مع الاجتماع صورة اخرى او هيئته وقد لا
 يحصل الا يزيد على الافراد والجملة التي اخذنا نحن بالحق الثاني هي نفس اجزاها
 فلما ثبت الاحاطة بها لم ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه ثم يقول الكمالات قد
 كلها في امرها انتاع وجودها بالنظر الى ما لا بد لها من مؤثر خارج عنها ولا
 لتلك في انتاع الوجود تكيف ولها في ذلك الشيء في الازمان الكمالات كلها
 متناهية او غير متناهية اشتراك في كنهها اوساطا الا المعلول فانه طرف لا بد

من طرف آخر هو الواجب المتألف الثالث في شبهة الختم والورد عليها قال ك
 ووجهه ان الختم انما هو في حد ذاته لم يعمد اليه في الوجود **المختص** **بيلزم**
 المذهب والآن الامكان لا يتحقق اذ لا يرد من على ما يشاهد في قوله فكيف
 يكون مدعى ما لا من الجور وهذا كقولهم في زمان فرض قدم الحادث **مما انقلا**
مساواة **وعليه** **مخرج الشبهة** اقول انما استدلال على مطلوبه شرع
 في الشبهة التي تورد ها الا وانك على نفرض مطلوبه وبين وجه الانفصال عنها وقد ذكر
 هناك شبه الشبهة الاولى وهو قواها وتفريرها ان المؤثر النام في ايجاد
 العالم ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم وجوده معه والاشكال
 تفصيل بعض الاوقات بالبدون فيه ان لم ينفصل الى مختص لزم مرجح احد
 الممكن على الاخر لا مرجح وهو محال وان افترض ان يكون المؤثر النام ازلنا هف **لانه**
 تنقل الكلام الى ذلك المختص ويلزم التسلسل وان كان حادثا افترض **لانه**
 بالضرورة فان كان مؤثره انما ازلنا لزم ايجاد اولاهف وان كان
 حادثا لزم التسلسل ايضا وهو المطلوب وهذا اقوى شبهة القوم **الثانية**
 قالوا كل حادث فهو مسبب اما ان ينفصل الى محل ثابت ازلنا وهذا ينفصل الى
 مقدمات المقدمة الاولى سبق الامكان وذلك ظاهرا لانه قبل هذه **الشيء**
 والا لوجوده قبل وجوده ولا يتبع والا لا محال وجوده دائما فيثبت الامكان
 المقدمة الثانية انه ينفصل الى محل وذلك لان الامكان نسبة بين الوجود
 والهيئة

فلهيئة دفعها بر لها وليس مجزى فكان عرضا هنا جازا الى المحل القديمة
 الثالثة ان ذلك المحل يكون ثبوتيا لان الامكان ثبوتى وقد استدلوا عليه بان **نقص**
 لا يمكن وهو قد يكون نصيبه ثبوتيا وهو ما يبرهنه اعداد الفاد **لانه** **لانه**
 المقدمة الرابعة ان ذلك المحل يكون ازلنا لانه لو كان حادثا لافترض ان كان آخر
 ولزم التسلسل وذلك المحل هو البين واذا ثبت قدم السبب لزم قدم الصق **لانه**
 انفكاكها عنها والامكانات حفظه وخطا او سطحا وجبا ان كانت ذات وضع
 او كونه فان لم ينع فرض الضرر او الرجوع لخصوا في مكان خاص لا مرجح والكل محال
 والهيولى للصق ها الجسم يكون الجسم قديما شبهة الثالثة ان ايجاد العالم **لانه**
 لو كان حادثا لزم تعطيل الله تعالى عن الخلق لانه لا تساهى وهو محال واجاب
 المصنف عن الجميع بكون واحد وهو ان فرض وجود العالم في الاول محال **لانه**
 لاول والاول سببا في ذلك وفيما لا يزال هو يمكن فقد ظهر الفرق **لانه**
 ايجاد اول محال وفيما بعده يمكن من غير احتياج المحدث امر في الذات او خارج
 اما مختص ايجاد طوقت ذلك من ذلك مستندا الى الصلحة او غيرهما **لانه**
 يعجز عن تفصيلها ولهذا يظهر المرجح الثاني لانه اذا كان مستحيلا لم يكن
 في الاول امكان ولا مادة ولا غير هاون الثالث ايضا لان **لانه** **لانه**
 ليس تعطيل مع انعطاف وقد اجاب المصنف عن شبهة الاولى بان وجوب
 قدم الامر عند قدم المؤثر انما يصح اذا كان المؤثر مرجحا اما المختار فلا

يقتصر الجاني والعطشان والمغارب احد الوصفين والا ثابته والطريقين
على الاختلاف المخرج وايضا يجوز ان يكون المختص هو الازالة او العلم بايقاعه
في وقت وقعره او المصلحة وايضا فطلب التخصيص مما يتوجب له ان يكون غير واجب
العالم ببل وجوده محال اذ لا قبل هناك وبالجملة فالأوقات التي يطلب فيها التخصيص
معدودة فلا تافئ بينهما الا في الزم والحكام الوهم في مثل ذلك غير مقوله وانما
يتبدى وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا وايضا فهو مما رضى بالحدوث المسمى وعن شبهة
الثانية بالمتبع من كون الامكان شوتا الوجه احدها انما ان يكون واجبا وهو
محال والا كان الممكن واجبا ومكنا فليس له او محتملا فيكون الممكن متسعا للثاني
ان يكون الشيء قبل حدوثه ممكن فليكن المدوم مقصفا بالشئ الثالث كيف يعقل
حلول صفة الشيء في غيره الرابع ان الشيء ممكنة فلها هي اجاب بعض المحققين عن
الاول بان الامكان امر عقلي فما اعتبر العقل لا مكان مهية او وجود حصل فيها
وانقطع اعتبارها قالوا فيحتمل ان يكون الشيء معقولا لا يطر فيه العقل ولا يعتبر فيه
ولا وجوده غير كونه للعالم لا ولا يطر فيه وحيث ينظر فيها هو الذي لا يعقل بل
انما ينظر فيه محلا للعالم العقل لا يصح في محله فيكون معقولا لا ولا ينظر فيه
في الصورة التي هي العقل لا ولا يحكم عليه بالحكم بالعقل لان المعقول تلك الصورة
هو السما وهو حرم ثم اذا نظر في تلك الصورة اي جعلها مقصودا منطوقا اليها لا الذي

النظر

النظر في غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقده يمكن الوجود وهكذا الا كان
هو كالم للعالم بها يعرف محال الممكن في ان وجوده كيف يعرف ماهيته ولا يمكن
في كون الامكان موجودا او غير موجود او جوهر او عرضا او لمعا او مكنا ثم ان نظر في
امكانه او وجوده او وجوبه لم يكن بذلك الاعتبار امكانا الشيء بل كان عرضا في محل
هو العقل ومكانا في ذاته ووجوده غير ماهيته واذ الفرق هنا فالامكان من حيث هو
امكان اخر لا يوصف بكونه موجودا او مكنا واذ اوصف بشئ في ذلك لا يكون
حينئذ امكانا بل يكون له امكان اخر وفي هذا اعتراف بكون الامكان امر اعتباريا
واعتمادا ذهنيلا لا تحقق له عينيا وهو المطلوب فلا يلزم قدم الشيء وعن الثاني
بان الامكان صفة للمصور المستترة الى الموجود الخارجي فالشيء حال عند كونه
متصورا فيكون موصوفا بالامكان غير المتكامل ذلك الغير محال الممكن واذ حل
فيه الموصوف كان حلول الكثرة فيه اولى من الرابع ان امكان الشيء محسوس
ماهية ما هو امر عقلي يعقل عند انتساب المهية الى وجودها والذي ينبغي ان
وهو متعقد وجوب شيء فيكون موجودا قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محل
لا ندر من من انواع الكيف واعلم الجوابين الاول ان فيها اعتراف بكون
الامكان ذهنيا فلا يندعي محلا في الخارج وفيه ابطال الدليل الذي اعتمد
عن الاعتراف عليه وجوابه عن الثالث ضعيف لان حلول الشيء في غيره لا
جواز حلول صفات ذلك الشيء في ذلك الغير فحكمه عنه وجوابه عن الرابع

ايضا ضعيف لان الدلائل انما تقتضي محبت الامكان الموجع الى المصلحة المستند
 فلا فان قالوا ان كل حادث فلا بد ان يستند مستنداً وموضع لوجوده فيكون
 هو نفس المذراع المسال للارابعة فان العالم لا يجيب ان يكون ابدياً قال **والعالم لا**
يجب ان يكون ابدياً لان قبول الهيبة للعدم من لوازمها فكيف يكون ابدياً
العدم ناشئ من كيفية الوجود لان عدم الشيء الممجد او انشاء شيء في
الانقضاء ما يتجدد ولا انقضاء يلزم الوجود والعدم لا يتغير الشيء ولا بد من الوجود
وهو الوجود وهذه هي باطله بالوجود من انقضاء الوجود والعلة غير محبة
للافعال

اقول اتفق العقلاء على ان كان عدم العالم ينظر الى ذاته لا من خارج من قدماء
 الاولين افعالهم يكونه وجب ان لا يتركوا قد بان صلاتهم ثم اختلفوا في حقيقة
 الاكراهية والملاحظ الى ان العالم ليس طبعاً بغيره ايضاً على الدوام بل يمكن عدمه
 نظراً الى الغيرة وقالت الاولون الكراهية انه ينبغي عدمه نظراً الى علمهم بخلاف
 الفاعلون بجوانب عدمه معلوم عقلاً ومخفاً قال ابو علي الجبائي والاشاعرة بالان
 وقال ابو هاشم بن عمار في تفسيره ان كونه لا عدلاً من فاعله لا ساعونه
 يعني ان الله تعالى لم يخلق الا عراض التي تحتاج الى الجوهر الذي هو جبر فقال ابو بكر
 الباقلاني في ذلك الا عراض هي الكوان وقال في موضع اخر ان الفاعل المختار
 يقتضي لا واسطة ومبني له قال اخوه الخياط وقل ان الجوهر يحتاج من كل جنس

من

من اجناس الاعراض الى نوع فاذ لم يخلق اثنى نوع كان انعدم الجوهر عليه
 قال امام الحرمين وقال الكنجي ان لم يخلق الله هو عرض انعدم الجوهر
 وقال ابو الهيثم بن العلاف كما ان قيل لكان كذلك يقول له ان فيبقى وقال
 البهائيان ان الله خلق القاء وهو عرض فيبقى جميع الجواهر لا ان اباهم جعل
 القاء واحداً واباهم جعل الكل جوهر قاء وذلك المعنى يعني لذاته في هذا المذهب
 المشهورة واستدل المصنف على طريقتين بان العالم حدث فقد كانت ماهيته مقفلة
 بالعدم ثم انقضت بالوجود فتكون قابلية ما هو ذلك القبول من لوازم تلك الحقيقة ولا
 كان عامراً ففقدت الهيبة في قوله الى قول آخر واذا كان من لوازمها احتمال وجوب
 البقاء على تلك الهيبة واعلم ان هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على الاولين
 اما على الثانيين بالوجوب يستند الى الغير فلا ان العالم حال وجوده مستند الى
 الغير يكون وجوباً بولاً لا ما وجد ولذا كان واجباً به حالة الحدث جازان بولاً
 ذلك الوجوب لدوام الموثر فاذا لم يشرط من الرد هذا بان يقال الموثر قادر على ان
 والعالم من حيث الهيبة قابلية للعدم يكون قابلاً للعدم باعتبار ماهيته وفاعله
 واستحال عدمه عليه بالنظر الى الخية انما يكون اذا كان الموثر موجباً ويستند في
 هذا الى السمع ايجب الادراك بان الموثر موجب في عدمه وبان كل قابلية للعدم فله
 هو في كل وجه عدمه عليها تسلل وبان لعدم بعد الوجود فيلزم شوبهة
 لا حقيقة بزمان عارض لحركة فائمة للجسم فيلزم شوبهة العالم حال عدمه وحقيقة

الكرامية بان عدم العالم لا يمكن استناده الى ذاته والالكان مستغنا ولا الى
الغير لان ذلك الغزاهما وتوحد او عددي والاقول اما مختارا او موجب لا حابين
ان يستند الى العدمي لان ما ان يكون انتفاء شرط او انتفاء وعلة ولا يمكن له
مدخل في ناشر الاعلام لكن ذلك باطل لان شرط المحو وعلة موجود ان يكون
الكلام في كيفية عدم مركب الكلام في العالم وايضا شرط الجوهر هو العرض فيكون
مختاراً اليه لكن العرض محتاج الى الجوهر فليزيم الوجود واجاز ان يستند الى التو
لان يعطى الوجود فاذا ن ليس الاطريان الضد لكنه حال والالزم الذي لا ن
حدوث الضد توقف على انتفاء الاول فلو حصل انتفاء الاول بطلت ولا
الضد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احداهما باخر ولو من العكس فاما ان
ينفيا معا او يوجد معا لكن انتفاءهما محال لان العلة في نفي كل واحد منهما
وجودا اخر فلوانفيا معا ووجودهما معا محال والالزم اجتماع الضدين
لانها الحادث اولى لانه متعلق السبب فيكون اقوى ولا نهال حدوث
لوجود لزم اجتماع الوجود والعدم فيه وهو محال ولا نهال ان يكون اكثر اعتلا
لانا نجيب عن الاول بان الباقي متعلق السبب ايضا لا مكانه وعن الثاني
بان الحال يلزم لو قلنا انه يوجد الحادث ثم يعدم وهو نفي الفعل الباقي منع
الحادث من الطرفين وعن الثالث اجتماع الامثال محال ولا يجوز ان يعدم
بالفاعل لان الاعلام ان كان وجوداً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم
والا

والا كان الوجود عين العدم احمق ما يكون في الباب انه يجب فيه جمع الى
طريان الضد وان لم يكن وجوداً كان عدماً فمستحيل استناده الى المؤثر
لان لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل النفي والالوقع الثاني
العدمية فيكون ثبوتها والجواب عن الاولين فاما بان يكون الفاعل قادراً وما
من كون الامكان عدماً وعن الثالث ان البعدية والفضلية من الصفات الاعتبارية
ولا يجب وجودها كالامكان والامتناع ولا نهال يلحقان الزمان فيلزم التسلسل
وان العدم بوصفها والباري تعالى ولا نهال لو كانا وجوديين لافطر الى قبلية
وبعدية اخرى وبسلسل اجاب بعض المحققين عن الاول بان قبلية والعقد يلحقان
الزمان لذاتهما عقلاً بسبب فلا تسلسل وعن الثاني ان يلزم صحة انتفاء العدمية
لكن وجودهما في الذهن يدل على وجودهما في الخارج ومن الثالث ان العقل
اذا اعتبرهما قبلية وبعدية حصلتا اما لكن يقطع التسلسل بقطع الاعتبار والال
ضعيف لانه اذا عقل في بعض الموجودات حصول السبق والتاخر من غير زمان فلم لا
في العدم الوجود وكيف لا يصح ان يقال انها يلحقان الزمان لذاتهما واخر الزمان
عنا وبه لا يجرى مورد شبهة لا وجودها الا بالفرق والاصاف بعضها بالقدم وبعض
بالتأخر ووجودها محال فليزيم سأل الى انات والثاني ضعيف لان الضميمة ثبوتها
في الخارج اما ثبوتها في الذهن وهو محال بالامكان والامتناع واما كونها ملحوظة
وهو باطل لان الذهن يلحظها بالعدمية والثالث تسليم كونها عقليتين لا يدان

اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الصبريون من المعتزلة والمعتزلة من
 الاشاعرة الى ان وجود الكمالات ثابتة عليها من قبلنا وقالوا لا يخفى
 والواجب الا شعري وجماعة من المتكلمين ان وجود كل شئ بنفس حقيقة وجوده
 المصنف هذا المذهب وقالت الا ان كان الوجود مقول التشكيك بين الموجودات
 وهو ثابت عليها والكل موجود بحد ذاته فاني الكمالات ذلك الوجود الخاص ثابت
 وفي الواجب هو نفس الوجود واستدل المصنف بوجهين الاول ان الوجود لو كان ثابتا على
 الوجود لم يكن عندنا محال ان يكون شئ من غير حقيقة الوجود لو كان ثابتا على
 ثابتا عليه ضرورة ما كانت له من الثابتات في الشئ وتخصيصه بامر ثابتا
 غير المحض ويلزم ان يكون له ذلك الوجود وهو غير متسلسل الثاني ان الوجود لو كان
 وصفا شئيا فانما الوجود لزم قيام الوجود وهو الوجود بالكل هو المعدم لا محال ان
 تكون الوجود موجودة والا لزم اشتراط الشئ بنفسه او كون الوجود موجودا من
 والكل حال وايضا لو كان الوجود ثابتا لم يكن الوجود الواحد ثابتا على وجوده
 كل هذا موجودا ويلزم ثبوت ما لا يتناهى صحيح الاخرى بانما الفرق بين قولنا الشئ
 مساويين قولنا الواحد موجود لان الوجود لو كان نفس الوجود لم يتحقق الا
 الشئ فلا يتحقق التامير ولا انفعال الوجود في وجودها ولو ان الوجود
 ثابتا بخلاف الوجود ولكن الوجود قد لا يكون مقابلا واحدا فلو لم يماثل
 عدم الاختصاص في الفيضين وانتم في الواجب الممكن ولو ان الاعتقاد المتصور
 وثبات

وثبات اعتقاده فيكون ثابتا ولا تسلسل العلل والعلولات وكان الحسين
 داخلا في طبيعة الفضل والتحقيق عندنا في هذا الباب ان الوجود ثابتا على
 لا في الخارج وليس الوجود ثابتا في الوجود لولا الوجود في الجسم وانما تكون الوجود
 محلا له من حيث هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار عدمها
 تلك ذهنيته وهذا التحقيق قول جميع الامثالا لا المودة من الحائرين مسألة
 الثانية قلت للمقدم ليس ثبوت قال **والعدم غير ثابت في الوجود وهو علم الله**
والغير ثابت في الوجود والعدم غير ثابت في الوجود والعدم غير ثابت في الوجود
ممكن اقول نعم اكثر المعتزلة كما في تحقيق الحائري والى على وامير والى الحسين
 الحياطة والحق في وجود الله وان حياش وابن عبد الجبار ان المبدء بالكمالات
 قبل انشاءها بالوجود وحقايق واعتبار حية والفاعل انما يؤثر في جعلها
 موجودة وانها ثابتة بالتحقق وان الثابت من كل نوع من تلك الامتصاص
 غير ثبوتها وانها ثابتة في كونها ذات وان اختلافها بالصفات ثم اختلافها
 جمهورهم الى انها في العدم ووجه ثبوتها بصفات لا ختام من الجوهرية والسودية الا ان
 عباس فان في الصفات عدما ونعم الصبر ان العدم وممكنه صفة وعدما
 وانكروا الكل ونعم الحياطة انها موصوفة بكونها احبا في العدم وانكروا السابقين
 اما النفاذ من الاشاعرة والى الحسين الصبر من المعتزلة ومن تبعه والى الله
 الاما لان قائلهم قال ان المبدءات قبل وجودها في محض وعدمه ومنه والاول

منه ان اللهية غير الوجود وانما يجوز تفرقها عن الخارج وعن الذهني وهل
يجوز تفرقها عنها معاصم المحققين منه وانقصوا على ان تلك المراتب لا
ولا انهم حيث هي بل هذه الواجب والحق العقل بها لنا على انها في حق قبل
الوجود ان الوجود نفس الامة فلا يمكن اجتماع الوجود والعدم وكذا المتيقن من هذه
الدلائل تنسحق عند الشيخ الى معنى المصنف واما عندنا فلا بل الذي نفعله ان الماهية
لو كانت ثابتة في العدم لكانت قد اشتركت فيه وامازت بخصوصياتها واما به
الاكثر ان غير ما به الايمان ولا نفق بالوحي الا ذلك الثبوت في خصوصياتها
فلكون موجبة ممالا صديها وهو محال اخرج المثبتون بان العدم يتميز بكل متغير
اما الصغرى فلا نعلم واما قد قلنا ذلك متغير غير العلم والماد والمقدرة
واما الكبرى فلا ان المعنى به كون المقدما مميزات متغيرة مخففة ونحن نعلم
ان اعتبار هذه الماهية عن غيرها انما يكون بعد تحققها وايضا المكن متميز عن المنسحق
والامتناع لكون محله عدما ليس شيئا فنقتضيه وهو الامكان شيئا فاما
الموصوفات ثابت والجواب ان ما ذكرناه من العلم والتميز حاصل في المتغيرات مع
انها غير ثابتة وفي المراتب مع اعتباركم كونها نفسا محضا وان كانت ممكنة في
الاضافات والوجود نفسه فانه مقصود وليس بثابت في العدم وايضا لو كانت
متعلق الامرادة والقدرة ثابتة لزم محصل الحاصل والابطال كل ادم وقد سلف
ان الامكان ذهني المسألة الثالثة في قسم الموجود الى القديم والحديث قال

والموجود

والموجود اما ان يكون لا اول له وهو القديم او يكون وهو الحادث
اقول اعلم ان الموجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون والثاني هو القديم
والاول هو الحادث ثم لما كان السابق يقال على حدة متعاقبا سبق العلية والذات
والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس رتبة المكنون وهو تقدم اصل على السبب
والاول والثالث والرابع لا يعبر فيها فحين لما في الامارة فالسابق انما بالذات
هو الحادث الذاتي وذلك لان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود بل من غير ^{بالذات}
اسبق ما بالغير ما لا يكون سابق على الكون بالذات ويقابل القديم الذاتي وان
لقد الزمان كان هو الحادث الزمان وهو الذي سبق عده وجوده الزمان ^{الزمان}
لا يتبع ان يكون محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى الاخر فهو المصطلح عليه
بين المتكلمين ذو الاولين والقديم يقابل المعاني المذكورة المسألة الرابعة في
ان القديم لا يسند الى الموقر قال **والقديم لا يند الى الفاعل ان كان مختارا او**
ويند اليه ان كان موجبا اقول الذي يوجد في الكتب من هذه المسئلة ما وقع
الخلاص فيها بين المتكلمين والاعلام من ليس كذلك لان المتكلمين ^{يستدل}
القديم الى قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد واحالوا امتناؤه الى المختار لا
المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يقصر الى الموجود بل الى شيء
معدوم والفلاسة سلموا هذين فلا سناؤه بينهم في الحقيقة نعم المتكلمين
لما اطلوا الموجب لزم ان يكون العالمات وايضا متعاقبا كون القديم يستحق

مفعولاً والاولا للوجود فالتأنيده لفظية قال بعض المحققين هذا صحيح
غير ان احدى الخصمين ان المتكلمين لم ينفوا القول بالعلوية والمعلولان السببية
واختاروا ان العالمية والقادمية والحبيبية والموجودية احوال كانت للآثار
عليها في الاول مع قتلها بالجملة الخاصة ونجست الكليات ان عالمية الله تعالى
وقادمية قدسيان مستندتان الى العلم بالقدرة وهو مدعي كثر الاسماع ونعم
ابو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات واما الفلاسة فانه لم ينفوا
الاختيار عن الله سبحانه اقول هذا ضيق جداً لانهم يقولون ان المتكلمين نفوا العلوية
والمعلول وكل صورة بل نفوه في العالم وانه غير مستند الى العلوية فلا يرد تقليل
ما ذكره معللة والاختيار الذي انبثه الاول ليس هو الذي انبثه المتكلمين بل
الاختيار واقع عليه بالاشتمال اللفظي المسألة الخامسة في انشاء الموجود
الى الواجب والممكن قال **الموجود بالذات لا يكون واجباً ولا ممكناً** اقول هذه فتنة
خبرية لان المتصور ان ما ان يكون مستقيماً عن الغير لا يكون الا في الواجب والثاني الممكن
واعلم ان الممكن يقال على اربعة معان بالاشتمال اللفظي العام وهو الذي
يحكم فيه برفع احد الصورتين والخاص وهو الذي يحكم فيه برفعهما معاً والخاص
وهو الذي يحكم فيه برفع الصورتين كليهما الذاتية والمشرطية والوقعية والاشتمال
وهو الذي يعتبر فيه برفع الصورتين بالنظر الى المستقبل واما في هذه الفتنة هو
الخاص بالمفصلة الحقيقية ولو اردنا العام كانت المفصلة التي ذكرها الشيخ

انتهت

ابو اسحق ما فاعلة الخلق ولو اردنا ان لا ينظر الى الاستقبال كانت ما فاعلة للجمع
قبل هيذا الوجوب مغاير للوجود لاشتماله الثاني دون الاول ولا يقول
وجود واجب فيفيد وان لم يكن بينها ملازمة صحح الاشكال بينهما وجوباً
لعدم اشكال العقل الوجود عن الوجوب وبالعكس لكونه صفة وليس
الملازمة من الطرفين لاشتماله للوجود ولا من الوجود والاشتمال للوجوب
بعدد الموجودات وبل لم يكون الوجوب معلولاً ولا بالعكس لان الوجوب نفت
متأخر فلا يكون علته للوجود لايقال للوجوب عديمي لاننا نقول انه لو كان
الوجود وان اللاوجوب المحل على العدمي عديمي فالوجوب يتوقى اجاب
بعض المحققين بان الوجوب لو اشتمل بالواقعي لتساوت افرادة في
الاقضاء وليس وانما اشتماله بالاشتمال فكان كاقضاء رتبة الشمس
الغيبية بخلاف غيره من الأنوار ولا يلزم من كون الوجوب لا يكون معلولاً
والحق ان الوجوب والامكان والاستيعاق امور معقولة يحصل في العقل من استناد
المصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معلولات للعقل لا غير طال استناد
المفكر وليست بوجوده في الخارج حتى يكون علته للأموال التي استند اليها
معلولاً لها كما ان تصور زيد وان كان معلولاً لم يتصوره لا يكون علته زيد
ولا معلولاً له وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه محيياً اذا تعطلت اعماله عندئذ
الى الوجوب الخارجي ثم في حقه معقول هو الوجوب وادراكه الوجوب سلبياً لا يلزم

من ان يكون نقصا للوجود فان السلب هو سلب شيء عن شيء وسلب شيء
 عن الوجود لا يكون محلا لعدم عليه وايضا ان كان الوجود واللا وجود نقصان
 يعني نقصان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محلا على
 اللا وجود محلا لا لا من الجائز ان يكون بعض ما هو وجودا محلا ايضا
 فان الممكن العام والمنع نقصان بالوجود المذكور المنع عدوى فلا يجب ان
 يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجودا بل بعض وجودا وبعضه عدوى
السؤال الثاني في خواص الوجودية انه قال **خصاوص الوجودية**
لا يكون وجوده بغيره والاشارة الى حاله في عدم الغيرة وان لا يتركب من الغيرة
والا كان محتاجا للغير وان لا يكون وجوده بالعدم والاشارة الى عدمه
اشارة الى الوجود والاعتناء بالعدم في الوجود والكل حال وان لا يصح
عدمه والا كان وجوده مفقودا لعدم موجب لعدمه في الغرضات
 اقول قد فكر المصنف في خواص الوجودية الذاتية الاول انه لا يجب بذاته بغيره
 معا لان ما بالذات لا يتوقف على ارتفاع الغير وما بالغير يتوقف على ارتفاعه فليزم اجتماع
 النقيضين حاله في عدم الغيرة الثانية انه لا يتركب من غيره والا كان محتاجا للغير
 ضرورة احتياج المركب الى مفرداته فليكون مكانا مع فرد وجوده وان لا
 يكون واجبا لذاته بغيره معا الثالثة ان وجوده نقصا لهية وهو محلا الاول له
 وهذا هو الحق المبين والحق الاصحى خلافا لافكار المتكلمين والاشارة الى

ذلك انه لو كان كذلك فاما ان يكون محتاجا الى الهية او مستغنيا والماني باطل
 بالضرورة لان لا يعقل استغناء الصفة عن المحل والاول يقتضي ان يكون ذلك
 الوجود محلا وهو محال لاننا في الوجود وهذا كان الا ان المصنف قسم القسم الثاني
 الى قسمين زيادة في الايضاح هو ان يقال اذا كان الوجود مكانا فلا بد له من غير فاما
 ان يكون المورث شيئا آخر كالهية وهو محال لان يلزم منه احتياج واجب الوجود
 في وجوده الى غيره وهو محال ايضا الهية فان ائرت وهي موجودة لزوم الملل
 وكون الهية موجودة مرتين وان ائرت وهي معدومة لزوم نفي الوجود في الوجود
 وهو محال قبل عليه لما لا يؤثر من حيث هي كلفا بلية ولان وجوده معلوم وبه
 غير معلوم ولان الوجود ان نقصا لغيره اطره فالممكنات ليست موجودة فليست
 نفسا هية وان افترض عدمه فهو المطلوب وان لم يقض شيئا لزوم افتقار
 واجبا للوجود في غيره الى عدمه فليست احاطة بعض المحققين عن الاول بان المورث في
 الوجود لا يعقل ان يكون عدما والمناهية من حيث هي انما تكون موجودة في الذات
 معدومة في الخارج فلا تكون حينئذ معدومة بخلاف العالم الذي ليس سدا الثانية
 وعن الثاني بان الوجود الحاضر غير معلوم والوجود العام المقول بالاشكال ثلثا
 في العقولية وعن الثالث ان المقول بالاشكال على اربعة اقسام فخص شيئا لا
 اطره اشارة كالمصدر الحاصل من الشيء المنقضي لشيء اخر بخلاف غيره من الاشياء
 الواجبة انه لا يصح عدمه وهذه قضية بدلية لان الواجب له ان لا يكون

لذا واستدل المصنف عليها بهر فان غير واضح وهو انه لو كان عدمه مكان للعلّة
يجب معها فيكون وجوده متوقفا على عدم تلك العلّة فيكون ممكنا وقد فرضناه
ولجبا لذاته هك وبس مجتهد لان عدمه واجب الوجود تمنع لذاته الوجود وتعليله
الامتناع بعدم توقف وجوده على عدمه من غير العلم بتعليل ما ثبت للشيء لذاته
هك غير ذات المسألة السابقة في خواص الممكن لذاته قال **وخواص الممكن لذاته ان**
لا يوجد احد طرفيه الا بغير عقل وان لا يكون احد الطرفين اولى به والحاجة
الى الموت من الامكان لا من الحدوث اقول لما فرغ من خواص الوجوب
شرح في خواص الممكن وقد ذكره ههنا ثلثا الاولى انه لا يوجد احد طرفيه الا بالوجود
او لعدمه الا بعلة خارجة عن ذاته ففصله عنه لانه لو لا ذلك لزم لطلو الامكن
اما استغنائه وهو باطل بالضرورة او افتقاره الى علة هو ذاته وهو محال لا من
العلّة مستغنى فلو كان الشيء علة في نفسه لزم تقديره على نفسه وذلك باطل
بالضرورة الثانية انه لا يقبل ان يكون احد الطرفين اولى من الآخر لانه من
ذلك الاولوية ان امكن وقوع الطرف المرجح فليفرض في وقت فخصه من احد
الوقتين بوقوع احد الطرفين دون الآخر ترجيح غير مرجح وهو محال وان لم يكن
ذلك كان زحمة الا ان كانا في بعض الخصائص هذا فيصنف في الاولوية مطلقا
ان يقول طرفه الاول كثر وقوعا واستند عند الوقوع واهل سريعا للوقوع وقد
في مرجحان العدم في الموجودات القديمة كالحركة ان العدم لو لم يكن اولى

بها

بها لجان عليها البقاء واجيب عنه بان كلاهما في الممكن لذاته لا في المقتنع لعين
وبقاء العادة غير متنع لعين واقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الامكن
في وقت واحد اوقات كثيرة او وقوع الشخص الواحد في زمن متقدرة لان ذلك
الوقوع واجب يستند الى علة وسنة الواقع وقلة سريعا وقوعه فان جميع ذلك يستند
من الخارج بل المراد بذلك الترجيح الذي لا يمتنع الى طرف الوجوب والامتناع
المستند الى ذات الممكن وليس المراد في الاولوية مطلقا لان المعلول المستند الى
علته مركبة يكون وجوده اولى عند وجود بعض اجزاء بعض العلة عند عدم الجميع
الثان ان الامكن هو علة الاحتياج الى الموت وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه فان
جماعة من الناس ذهبوا الى ان علة الحاجة هو الحدوث وهم قداما المتكلمين اما
الآخرين منهم والاولا ان قائمهم قالوا علة الحاجة هي الامكان وهو الحق عند
الاولئك العقل مع فرض كون الشيء ممكنا يطلب العلم في ترجيح احد طرفيه على
الآخر وان لم يصور شيئا آخر اذ لو جوزنا وجوب الحادث لجرم باستغنائه الثاني
ان الحدوث هو كون الوجوب مسببا بالعدم فهو صفة له والصفة متاخرة بالطبع
لوصف والموجود متاخر عن تأثيره بالذات تاخر المعلول عن العلة وتأخر
الموجود متاخر عن احتياج الامر اليه في الوجود بالطبع والاحتياج متاخر عن علته
بالذات فلو كان الحدوث علة لزم تقديم الشيء على نفسه مما لا يمكن
صفة الممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج المتأخر

عن علته والجواب الكذب في قولكم المكن متاخر عن الناشئ بل المتاخر متاخر وجوده
او عدمه وليس الامكان متاخر عنها المقصد الخامس في اثبات الصانع وتوحيده
والحكم بغيره وفيه مسائل المسئلة الاولى في اثباته قال **القول في اثبات الصانع**
وتوحيده **الحكم بصفاته** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت**
اقول هذا هو الغاية القصوى في علم الكلام واستدل المصنف عليه بطريقين
الاول عليه السلام وتقر بها ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الصانع
فقد تقدمت ولا تكبرى فلان كل محدث يمكن وكل يمكن فله مؤثر اما الصانع
فلان المحدث قد انقضت ذاته بعبقري الوجود والعدم فتوقا بلزما بالضرورة ولا
ولا نفى الممكن الا هذا واما الكبرى في ضرورة فقد تقدمت اذا ثبت هذا فنقول
الموتوان كان ممكنا انفسا في مؤثر اخر فاما ان يتسلسل فهو محال لما تقدم او
يدوم وهو باطل بالضرورة عند قوم اوله يلزم تقدم الشيء على نفسه وينتهى
الى الواجب انه وهو المطلوب فان قيل المعدوم فهو محض فلا يصح الحكم عليه **بالقول**
سلكنا لكن يجوز ان تكون المهيبة واجبة لعدم حين عدم وواجبة الوجود
حين الوجود فلا يلزم الامكان كما ان المحدث بشرط المحدث لا يجوز في **المعقل**
فحين تقدمه الاول والا لزم صحة كون الحادث بشرط الحدوث والذات هي
فالحكم بغيره وجوده لا يقبلها وهو متعق ثم انقلب كذا فما ان نقول في اجبا
سلكنا لكن الامكان باطل لان الوجود ان كان نفس الماهية كان **قوله**

يصح وجوده وعدمه والقصية الاولى باطله والامكان الامكان مضمونا الى
شيء واحد واتصاف الموجود بالوجود والاشياء كذلك لان العالم باطل فيقول
والعدم لا يجتمع المهيبة وان كان الوجود نرايا كان المعدوم يصح ان يكون **موجودا**
وهو باطل ايضا من استحالة اجتماع القابل والمقبول هنا ولان المهيبة لما هو **موجود**
او معدوم فهي متعق فلا يمكن فالحجواب عن الاول ان الحكم عليها المهيبة
المقبول وذلك لان مقتضى المهيبة من غير ان يكون لها وجودا وقول تلك المهيبة
يمكن ان تكون مع الوجود المتاخر ويمكن ان لا تكون وعن الثاني ان المهيبة من غير
اعتبار العبدية يمكن كونه وهو المطلوب والبدائية لصحة وجود المحدث يلزم من **جده**
لذاته وتعيين وقت الحدوث بل حقيقة خارج بسبب غير الحدوث وقبل البدائية **الاعتناء**
بالغير لا يتبع كونه قبل صحة بدائية ومع توهم عدم تلك البدائية يمكن ان تكون لها
بدائية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك ضرورة ان لا يصح ان يهيبة التي لم تكن ازلية
وعن الثالث ان العالم لم يكون الوجود نفس المهيبة يريد بقوله الشيء يصح ان يكون
موجودا **والفصل** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت** **ثبوت ثبوت**
ان يكون ذلك الشيء بغيره مطلقا ومن يقول بالبرهان فيقول المعدوم يصح ان
يقف بالوجود وهو معدوم اذ المهيبة هي **موجود** **موجود** **موجود** **موجود** **موجود**
والايج ان ذلك الوجود باطل متعق ضرورة ان محال تحول الغضبان بعد حصول
المعقوب اليه او يورثان في الامكان **السابع** **السابع** **السابع** **السابع** **السابع** **السابع**

والصانع قادر على كل شيء والالوه قدم العالم القديم موجب له العالم على كل
أوجب له موجب مستقار البطلان من الشرع وهو كائن والقدر مع بعدم
مقابل المقادير لغير فرضها هم قريب فانه في الحقيقة عدم
الأمور الإضافية ولا وجود لها الا في الذهب

100

قابلاً فاعلم وهو محال لان نسبة افعالها لا مكان والفاعل بالوجوب وروى
 العلم ان يكون صفة كمال كان الله تعالى فترها عنه وان كان صفة كمال كان
 تعالى فترها عنه او الجواب عن المحدثي والرسول عالمان ان قلنا تصدق الفعل
 عنها واما الفاعل بان لا يكون له نسبة الى الله تعالى فلا يمتشي على اصلهم ولا يورثها
 الله تعالى المحدثي فعل غيره فذلك الغير ان كان قدما لم يمتشيت وقد بين
 وهو محال على ما سياتي وان كان محدثا كان من فعله تعالى فيكون عالما بالصفة
 وعن الثاني ان المحال لغيره لو امتدت نسبة القول والفعل وليس كذلك قال
 في الجواب نسبة الفاعل لا يمكن ان كان العام فلا ياتي في الوجوب احد من بعض المحدثين بان
 مرادهم ان الفعل معي فاعله يجب وضع فاعله لا يجب وهذا لا يمكن بازاء الواجب فكيف
 يجامع ما يجب ثم احاط بان الاضافات لا تفيد الا في الفعل وهو يكون بين شيئين
 فيضيق كل واحد منها صفة الاخر وهو الاضافة فاعله غير الفاعل واقول هذا بناء
 على ان العلم اضافي وان الاضافات لا وجود لها في الخارج وان الله تعالى لا يفتقد
 من غير صفة والحل مشكل وعن الثالث ان الذات النافضة تكمل بعينها اما
 بهذا لما ان صفاتها كاملة بكمالاتها لا انها موجبة له المسئلة الرابعة في انه تعالى
 حتى قال وهو معنى **ومعناه انه لا يمتنع عليه سدا وفاعله وتبيينه**
 اقول اختلف الناس في معنى كونه تعالى جامع انقادهم على ثبوته فالذي هو الصانع
 ابوهم في البصرى وهو هو الاول لان معناه انه لا يمتنع ان يكون قادراً

عالماً وذهب جميع مهور المعتزلة والاشاعرة الى ان هناك صفة دائمة باعتبارها
 تكون قادراً عالماً والدليل على انتقاله الى الحق المعنى الاول انه قادر عالم فيكون
 حتماً بالضرورة المسألة هي انه تعالى سميع بصير وهو **سميع بصير او يعلم**
لسمعه وبصره ولما اردنا على العلم لا يلقى الامن الشاهد وعدم ذكره الخواص
فكيف يشبه عالمياً والاعتماد على الشاكر في الحيوة وعدمه فلا يلقى المذكور
لان حيوة عالمية فلا يلقى الامن في كل حكم فحيوة عالمية هي الحيوة
 اقول انفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب شيخنا
 ابو اسحق الى ان معناه ان عالم بما سمع وبصر فذهب السيد المرتضى الى ان سميع
 البصير ان كان على صفة كونه بالعرضة بر صبحان بصير البصر ليسمع السمع اذا
 وجد او السامع البصر هو المدبرك للسمع والبصر في الارل يقال هو سميع لا
 سميع بصير لا بصير وذهب الاشاعرة الى انه تعالى سميع بصير ليسمع بصير
 والدليل على انه تعالى سميع بصير ما ياتي في بيان كونه تعالى عالماً بكل معلوم وللصحيح
 احتج السيد المرتضى بان الادراك لا يند على العلم في الشاهد فكذلك في الغائب اما
 الاولى فلا يمتنع تفريقه ضرورة بين حالنا عند فتح العين وعند التغميض
 وجود العلم في البابين ولا يجوز ان يكون الجمع ذلك الزائد الثانية الخامسة روى
 الانطباع على الاستحالة انطباع العظم في الصغير فلا يترك امره ان ذلك هو الامر
 والاثباتية فلا ان الصحيح هو كون الواحد حياً لا انه ببالدورات وهو ثابت في

حقه تعالى فيثبت الزائد وهو الادراك واحتجت الاشاعرة على الزائد بان
 تعالى على الحق والحق يصح انصافه بالسمع والبصر فلو لم يصح بها لكان متصفاً بغير
 وضد هما نفق هو على الله تعالى محال والجواب عن الاول ان ادعاء الزائد انما ينادى
 بالشاهد لكن مدرك الحواس وهو منفية عن الله تعالى فلا يتم الادراك وتعلم
 على الامتنان في الحقيقة وعدم الامتنان في العلم لان عدم الامتنان في العلم لا يصح
 به فلم يتبق العلة الا يكون الواحد متصفاً بما يشاء وذلك لا يمكن ان يشاء في حقيقة
 على ما تقدم والبيان ان يقول لما ذكرناه وايضاً حيوية تعالى على الفاعل الحيواني فلا
 اذا كانت حيوية متصفاً بشيء كونه حيوية تعالى كذلك فان حيوية متصفاً بشيء
 والشهوة غيرهما ما يمنع شوبه في حقيقة تعالى ويظهر الجواب عن الثاني وايضاً
 انما يلزم من حصول الصحيح حصول الصحة ان كانت الهيئة عليه وقوله وكل حي يصح
 انصافه بالسمع والبصر اجل بكثير من الهوام كالديدان وغيرها فاما حية ولا يصح
 عليها الادراك فيبطل ان يكون المضاف هو الحيوة وليس يلزم الانصاف بالانصاف
 عند محذ الانصاف بالانصاف الاخر فان الشقاف يصح انصافه بالانصاف اعم
 النوار والبيان ولا يجب انصافه لجهلها بل انما لا يعلم ان احد انفس
 في حقيقة تعالى وليس اذا كان الشيء يتصل في حقها يكون بنفسها في حقيقة تعالى
 لكن استحال انفس عليه مستفادة من الاجماع وعنده كون الاجماع حجة مستفادة
 من ايات غير قطعية الدلالة لانا لم نل الاية الدالة على كونه تعالى شيئاً بصيراً

المسألة في ان يقال يريد قال وهو يريد اي يعلم صحة المصلحة في فعل ما
 يدعو عليه الى اجباده ولا زيادة على ذلك الا من الشاهد وهو غير ثابت عام
 لان الزائد ان كان الذات او المعنى القديم او الحادث فيراد في الجار او في الحق
 اولاً في محل هو بالجل بالمتأقاة للكرهية ولما يطل به المعاني القديمة وباستحالة
 حدوثه وباستحالة قيام الارادة بالجد وبوجوبه وجوع حكم الاوادة الى الحق
 واستحالة العمل عرض لاني محل وتقديم الافعال وتأخيرها وانما هو
 ونفسه وعقاب اهل الاخرة الخ غير ذلك يمكن في الداعي
 وانما تأملت في وجهه **صحيحاً** او لا يقن المسلم على كونه قال
 مراداً واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه الشيخ ابو إسحاق انه ان المراد به انه
 عالم بما في الصلوات المصلحة الداعية الى الاجاد وتبعه على ذلك ابو الحسن الجعفي
 فجعل الارادة هي الداعي والذي اخرج من العلم وقالت الاشاعرة ان له صفة زائدة
 على العلم وهو اختيار او جهاتهم والدليل على كونه تعالى مراداً انه قد خصص بعب
 المقدورات بالاجاد وتبعه مع تساوي السبب فلا بد من مرجع غير القديم ^{المسألة}
 السبب وذلك هو الارادة ^{المتأقاة} واما الذي لا يخلو على ان يشاء والقياس على الصادق ^{ضعيف}
 لا انما يحتاج الى شدة امره لاجل التردد الحاصل لما عند اتباع اهل الداعي ^{قاله}
 فانه يحتمل عليه التردد فلا ينعقد الى مراده على علمه بالمصلحة احتج المشركون
 للزائد بانهم قالوا انفسهم عن الاوقات بالاجاد وفيه كذا بعض مع امكان التقدم

والناظر فلا بد من الامارة الزائدة على القدرة التي من شأنها الاجابة وغير
والعلم للناظر ولا تعلق الامر بهما واحين وذلك لا يتبع الاصح الارادة اذ
صينته الامر قد تروى للمفرد يد والخبر قد لا يراد به الحيز ولا تعلق الامر بهما في
الافرة ويولمهم واللام المسحق لا يفضل عن الظلم الا بالامارة واعترض عليهم ان
المصنف فقال هذه الوجهة اما تدل على الدلالة على الزيادة فلا تم استدلاله على نفي
الزيادة فلو كانت الامارة قائمة لكانت اما ذاتية او يكون مراد بالزيادة قدمية
او حادثة والكلام اهل الاول فلا يرد لو كان مرادها ان لا تكون كاهلها لانه وذاته
فلسا وتيرة النسبة الى كل المراتب والمكرهات فلا يخص بعضها دون بعض فحينئذ
يكون الشيء الواحد المراد لزيادة المكره لغير مراد او مكرهها واما الثاني فيستلزم
عند الكلام على المعاني واما الثالث فلا بد من تلك الزيادة اما ان تكون حادثة في ذاته
او في غيره او لا في محل الاول باطل لا امتحان لكونه محلا للحدوث والثاني باطل
والا لزم تقدم المحل لان كل حادث فيفسد الزيادة فلو كان محلا حادثا لا يتغير
الامارة محذرة منفسفة الى محل اخر ويستلزم لانه ان كان حاصرا حكم الزيادة
المية وحادثا لا يعقل حلول الزيادة فيه لانها دها الى سببية والثالث باطل
ايضا لان العرض لا يقدم سبق وعدم نقصانها تعالى بها والامر الذي يخرج
اشتمال في القديس المسالتي في انه تعالى في كلامه قال وهو محكم يستفاد
من الجمع ومعناه انه فاعل الكلام لانه في اللغة كذلك والاولى ان
يقال

يقال تكلم المصروع والصدى وقول الحفم كلام النفس اطل الى اللفظ
ولا غنى وايضا هو متتابع متوال ان صح فكيف ثبت قدمه
اقول انفق الناس على كونه تعالى مستكلا واشتغوا في معناه قال في حجب الية الامانة
والمغفلة كانه معناه انه تعالى واحد جز فاقوا صوابا دالة على معان مخصوصة
في احكام مخصوصة والاشارة اليها صفة قائما بالنفس سمو كلا ما و الله تعالى اسقف
به وهو قديم واحد واعترفوا بما قاله المعركة الا انهم نازعوا في نسبة من فعل
الكلام مستكلا بل جعلوه اسما لمن قام به الكلام والمغفلة انكروا المقامات الادبع
التي ذهب اليها الامارة والدليل على كونه تعالى مستكلا قوله تعالى وكلم الله موسى
تكلما لا يهاجته اثبات الكلام بالكلام وهو دود لانا نقول انه اثبات مطلق الكلام
لله تعالى باثبات نوع منه لا من حيث انه مستند الى الله تعالى بل من حيث ان الوجود
اخبر به رضى الرسول لا يتوقف على اثبات الكلام وامتناد الشيخ ابو يحيى المصنف
على تفسيره باطلا في اللغة عليه فانهم يقولون تكلم الحق على لسان المصروع فحينئذ
الكلام الى من فعله لا الى من قام به وكذا الصوت الغاطم بالصوت فانه ينسب الى
فاعل الكلام لا الى من قام الصوت به ثم اطل قول الامارة بان ذلك المعنى غير
مستور بالعقل ولا يدرك بالحواس الباطنة والظاهرة فلا يصح الحكم عليه بالثبوت
واستدل على الجواب بالعدم بان الكلام المعقول كرسب من اجزاء وهو الية فلهذا جعده
لا يوجد الاصح مع السابق فكل جزء لا حق حادث وكذا كلام سابق لانه لما سبق

عليه بزمان متناه واحتمت الاشاعة بان مهية الطلب معقولة لكل احد ^{بما} غير الارادة لان الانسان قد امر بما لا يريد كالمسيح اذا امر عبده طلبا لافاق
عنده عند السلطان بالتخلف عن امر الملك لخوافة فذلك عن نهية
كلنا ولان اهل اللغة تصور هذا المعنى كما قالوا الاخطا ان الكلام لغو الفواد وانما
جعل اللسان على الكلام دليلا وكقول عمر زهرت في نفس كلنا واختار على الفاعل
الثاني بان يتعالى حتى يصح انصافه بالكلام فيصف به والا انصف بصفه وهو
نقص ولان افعال العباد مودة بين الخطر والاباحة والندب والوجوب فاقصا
بعضها بصفه من هذه فيصغر الى محض ولا يتعالى ملك مطاع وكل ملك فله الامر
واللهي وعلى الثالث بانه لو كان حادثا لكان لله تعالى عملا للمخدرات وهو محال وعلى
الرابع بان الكلام هو الخبر والامر والنهي خبر ايضا لان الامر والنهي خبران عن شئ
الثواب والعقاب والعقاب على الفعل والترك والخواب عن القول بان لمعقول
هو الارادة او تصور المراد والمعرف الدال على الارادة والطلب الذي انبتوه
هو الارادة بعينها وليس هناك دال ودليلكم باطل لانه كما انه لا يرد من
الفعل فكذلك لا يطلب وقوعه والصحيح ان يثبت في حيشته بصفه دالة على
الطلب من غير طلب والاسناد الى البليق وقوله منصف لوجوب المعنى في الاخر
مع انه لا يسهى متكلما ومراد الشاعر عن تصور الكلام وعن الثاني انه لا يلزم
من محذور الانصاف به وجوبه او وجوب الضد على ما سلف مسلمنا لكن لا نعلم محذور

الانصاف

الانصاف به مسلمنا لكن لا نعلم نقص ضلته بل الاولى ان يكون هو نفسا فان
توجد الامر والنهي والخبر الى غير ما هو ومنه في محذور غير معقول ونقص عظيم
وعن الثالث ان المحض هو الارادة وايضا يتبع تردد الافعال بين هذه الحكم
عند المتكلمين بالوجوب والاعتبارات وهذا ايضا ناقص من حكمهم فان تردد الافعال
بين الخطر والاباحة قبل التحضير احد هاتين على محذور الانصاف باجدها ^{بعضه}
فكل واحد من السمع المحض وذلك ينافي القول بان ماهية الوجوب ومحذور
مستفادة من السمع وكونه تعالى لمخالفة الامر والنهي لا يتكلى على محل النزاع وقيام
المخدرات به انما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحادث بذاته تعالى وعن لا نقول وعن
الرابع يكون الامر والنهي خبرا بغيره والادخله الصدق والكذب واستحال العقو
وايضا الخبر ليس بموحد لتركيبه من الخبر عنه والخبر بهي السببية فم هو يدل على بعض
الواحدة التي هي السببية وان كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر يكونهما احد
عن ترتيب الخبر بالعقاب على الفعل والترك ليس بشئ لان الدليل بان ذات يعاين الدليل
بالعرضة **المسألة الح** في الله تعالى عنى قال **وهو في اي لاحاطة الله**
الرجوع والاكاف **ما صا ومثلهما** **القول** لما فرغ من البحث في الصفات الثبوتية
شئ في السببية واشهد بمكونه تعالى غنيا وهو قريب من الموضوع قد اتفق عليه
العقلاء لانه واجب لذاته وكل شئ مشوب بالذوق لاحتاج الى الغير لكان ناقصا
مستغنيا للكمال من غيره وهو محال ولا ليس بمسند ولا نافي لان الشهوة ^{الرجوع} ميل

الطبع الى المشي والنفرة مما يضره الطبع لما يضره وهو افراغ على الطبع وهو
 محال على الله تعالى في نفس العاقل والاحوال قال **والعلم بالماضي**
القدسية باطل لان العلم بما عجز العلم بما عجز انما ثبتت حقا ولا نهاية لها ولا
ان حله في العلم بالماضي **عالم جبري** **ولا في ما عجز** **قدسية** **عالم جبري**
بالاجماع **وحيثما لم يكن هذا ما عجز** **وذلك** **بصفه** **او لم يكن** **بصفه** **والاعتقاد على**
لشبهه **تعالى** **عالم** **اسمي** **لان اهل الفقه لم يعلموا ذلك** **ولشبهه** **على**
اعتقادها **واستقار** **اسم** **لشبهه** **على** **الذات** **من** **دليل** **لما** **يتم** **على** **لشبهه** **عني**
وجود **في** **ما** **ارج** **بل** **هو** **في** **الذات** **من** **كل** **الطول** **والطول** **والفعل** **الحكم** **يدل** **على**
ان **العلم** **بالماضي** **ذات** **العلم** **اقول** **العلم** **الناس** **في** **ذلك** **فالذي** **ذهب** **اليه** **جهان**
واكثر **المعنى** **لان** **الله** **تعالى** **قادر** **عالم** **على** **الذات** **على** **معنى** **الذات** **بمعنى** **عجز** **عاجزا**
 يجب معذرة الفعل او يبين الشيء او عدم استعمال القدرة والعلم ولا يحتاج
 في ذلك الذات عجزا وجب له ذلك بل لو لم يكن في الوجود الا الله تعالى كان
 قادرا عالما حيا **وقالت** **الكلاية** **والسخرية** **ان** **الذات** **لا** **يكون** **يقوم** **بذات** **معنى** **هو**
 قدرة حتى يصح منه الفعل فوصف الاجلها بأنه قادر ولا بد من معنى يقوم به علم
 لتصح منه الاحكام فوصف الجليل بأنه عالم ومعنى هو حصة لوصف منه ان يتقدم
 ويعلم فيوصف بأنه حي وكذلك الادب والشوا الا انه قد اعترض ذلك وقال ابو هاشم
 واحكامه انه يوصف بهذه الصفات لاجل اختصاصه بالذات باحوال فيوصف بأنه

بأنه قادر لا أنه مختص بما له لولاها لم تقع منها الاحكام وهكذا في كونها حيا
 وعجزا عما لا يصفه لوجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم واستدلوا بوجوب
 بوجوه الاول ان القول بالماضي يستلزم ثبات حاله بالذات لا بالذات قطعا على ما
 مر في مقدم مسئلة ثانيا السخرية ان العلم المطلق بالعلوات المتغيرة متغير والعلم
 غير متناهية فالعلم غير متناهية صحت وبيان تعارض العلوم ان العلم من شرطه اللطافة
 وبسبب طابعه متغيرا للتحققين ولا تارة يعلم كون الشيء عالميا بهذا الشيء
 ونفطر عن كونه عالميا بالآخر وذلك يدل على المتغيرة الثانية ان ذلك المتغير ان
 حل فيكون غير معقول وان حله غير عجز رجح حكمه اليه لا الله تعالى وان تجرد
 لم يختص به تعالى دوننا الثالث ان اثبات قدسية الذات باطل بالاجماع الرابع
 لو كانت القدرة مثلا ذاتا قديمة لم تكن صفه او من الذات ولا الذات ذاتا
 او من الصفه وهو باطل احتجبت الاسماء بوجوه احدها ان اهل اللغة استعملوا
 من له علم بالعلم فيجب ان تثبت له صفه العلم والجواب لا اعتبار في ذلك بطل
 اهل اللغة لان مثل هذه المعاني لا يبدى كونهها وانما يثبتون في موضع الفاعل على
 ما يعتقدون الثاني ان نفط الذات ثم تنقل على كونها فاعادة وعلمه **الغير**
 من الصفات فحصل الثابت هذا الدليل علم لم يكن حاصلا أولا وذلك يدل على
 العارية بين الذات وهذه الصفات والجواب ان هذا الدليل انما يدل على الريادة
 في الذهن اما على ثبوت شيء في الخارج فلا يدل على الذات هو قدرة او علم او غير

ذلك فلا وذلك مثل الطولية للطول فان طولية الجسم وصف في الذهن ليس
موجود في الخارج الثالث ما ذكره ابن الباقلاني من الكلاسيكية في التمهيد ^{نفسه}
ان الفعل الحكم يدل على ان الفاعل عالم فلا بد من مدلول يتلوه الدليل ولا يجوز
ان يكون المدلول هو الذات ولا نزم انشاؤها عند انقضاء الفعل للحكم ولا يجوز
ان يكون صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قادر دلالة على
صفة ترجع الى ذاته لوجب الاتحاد نفس الفاعل العالم اعمالا قادرا ولا تنفي عند
هذه الصفات بانقضاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم يجز ان تكون دلالة الفعل على
ان الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع الى نفسه فوجب ان يكون مدلول الفعل
وصف هو العلم والجواب لم لا يدل على كون الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة
ترجع الى ذاته ويلزم ما ذكره فانه محتمل عندنا خروج العالم الفاعل عن كونه عالما
قادرا ولا يخفى ان عندنا لا بانقضاء ذاته فالفعل الحكم انما يدل على ان فاعله
ذات تميز الامور وتقع منها الافعال الحكمية عندنا خروجهما عن عالمنا وما عند
اولئك كمال السيد المرتضى وتباعد فانه يدرك على ذات فخصه بصفة لكونها على تلك
الصفة مع انها الفعل الحكم وعلى كلا التقديرين سيطر ما ذكره المستدل انا نقول
الفعل الحكم لا يدل على الذات المجردة بل على ذات خصوصية تميز الامور على
ذات موصوفة بما لكونها على تلك الحال تفعل افعا لا تحكمه وكلمة اصحاب
الاحوال معلوم المطلات بالضرورة وقد احتج نقض المعاني اوجبه اخر فالحق

لو كان الله تعالى علم راى على ذاته لكان قاطعا بالعلم كقطعنا على منا فليزم نقض
العلمين فيشتركان في القدم والحدوث واللازم باطلا عدم من بعض المتأخرين بانه
يلزم من اشتراك في الخلق السواء في الحقيقة ولو سلم صفة الاشتراك في
القدم والحدوث وكما في الوجوب والجواب بعض الحفظين بان العلم اذا كان نسبة او
تعلقا بالمعلوم فالنسبة التي تكون الى معلوم واحد متماثلة ولا تندفع بقياسها الى
الوجود لان الوجوب يقع على وجوده وعلى وحدته بالمشكك فلا يوجب السواء في
اللازم اما الامور المتماثلة فانه يجب اشتراكها في اللوازم وافول لا يخفى في مثال
واحد اها الخارجات المنسوب اليها فان علم زيد وظن عمرو اذا تعلقا بشئ واحد لا
يلزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلهما في الحقيقة صفتا وجوبية مشتركة في القدم
والحدوث لا تماثلها بعللا زمنية لشيء فان القدم هو الوجوب الذي لم يبق فيه ^{شيء}
هو الوجود المسوق والوجوب ليس بالامر لشيء في الماهية لذاتها اما في حق الواجب
فلان وجوده نفس حقيقة وايضا في حق غيره فلا يمتنع ان الفاعل المسالك
في انه تعالى ليس بحجم ولا جوهر ولا عرض قاله **وليس بحجم ولا جوهر ولا عرض**
فلا كان حادثة له ^{اولم يعجب ان يفعل الجسم} **وهذا ينظر للمعاني**
في القدر واستعماله خرق الاصحاح في اثبات معنى ونفى معنى اقول في هذه ^{المسئلة}
ثلاثة بواطن الاول انه ليس بحجم ذهب لا مامتة واكثر العقلا والى الله تعالى ^{ليس}
بحجم وذهب الحق تبارك وتعالى جسم فمال بعضهم انه تعالى طويل عرضي ^{عريض}

وقول آخر من منهم انه جسم لا كالاجسام وهذا غير محقق لانهم ان عنوانه طويل
 عريضاً عتقاً منها المذهب الاول ودليل الابطال قسماً لاجسادهم وقع ذلك ففعلهم
 لا كالاجسام منها ففعلوا ان عنوانه يكون جماً انه قائم بذاته كالاجسام اى ليس بطويل
 ولا عريض ولا عميق فهو مسلم الا انهم اطلقوا الجسم على القائم بذاته وهو غير مصطلح
 عليه فراجع المأثرة الى اللفظ والدليل على نفي الجسم عنه وجوه الاول انه لو كان جماً
 لما انفك عن الاكوان الحادثة فيكون حادثاً ووقتاً منفكاً تقريباً في بيان الحوادث
 الثاني انه لو كان جماً لم يصح منه فعل الجسم والثالث باطل لانه فاعلها عليه تقدم
 فالمقدم مثله في الشبهة وجهان الاول ان الاجسام مماثلة فلو صح منه فعل
 الجسم لصح منها والثاني باطل لانه في مقدم مثله الثاني ان الجسم انما يفيض بصورته
 لانه انما يكون موجوداً بالاعتقاد او انما يفعل من حيث هو موجود والصواب انما يقتل
 لما ذكره الوضع فان انما لا تتحقق اى جسم اتفق بلما قريب منها وما بعد عنها انما
 يفعل بواسطة فعلها في القريب والفاعل في المركب فاعل في جزئه ولا سيما في
 الصق والممكن في الوضع وهذا دليل الاول انه على انه تعالى ليس جسيم مضاًفاً الى غيره
 من الأدلة الثالث ان كل جسم مركب اما من الاجزاء التي لا تتجزى او من المادة
 والصدفة وواجب له جسد ليس مركب قال المصنف في هذه نظائر المعاني ايضا
 في الفقرة واما ان يدعى الى الوجه الثاني وبيانه ان الواحد صلاً لما كان قادراً
 فبقدره لم يصح منه فعل الاجسام لانه انما يفعل غيراً او متعللاً او باسراً والاول

باطل

باطل لان الخلق لا يصح بالقدرة فان القوى لا تتعدد لا يمكن ان يخرج في يد
 المصنف الضعيف حتى يتكلموا لا يتكلموا الا بالاعتقاد والثاني باطل ايضا لان ما كانت
 فعله في محل قدرتها فليكن في الدخول اولاً في محل القدرة وهو ان يكون بالاعتقاد
 الواقع في الجهات المختلفة والاجتهاد في برهانه من اخرى ولا نالوا عندنا او انما
 طويله لم يفعل جماً والثالث باطل والا لزم الدخول واذا ثبت وانما ان
 القدرة لا يصح منها فعل الجسم ثبت انه تعالى ليس قادراً بالقدرة ولزم من ذلك
 نفي جميع المعاني كالعالم بالحيرة وغيرها الوقوع الاجتماع على احد الامر انما بالجميع
 او نفيه فالمرتبة ثالث خارق للاجتماع فيكون يعلم العجب الثاني في انه ليس موجود
 الجوهر يقال على ما ان له جهاً النفع الذي لا يلبس القسمة وهو منفع عن الله تعالى
 لما ياتي من استحقاقه الخيرة عليه وان كل متجه لا ينفك عن الخيرات فيكون حادثاً
 الثاني ذاتاً شئى وحقيقته وقد تعالى ذات حقيقته لانه محقق كل حقيقة فكيف
 تنفع عند ما ثبت لكل حقيقة فهو جهم بهذا المعنى الثالث الموجع في موضوعه
 تعالى جهم بهذا المعنى عند التالين يكون وجوده قائماً على ما هيته وليس جهم عند
 التالين يكون الجوهر منقضى الميت فانهم قولهم الموجود لا ينفك عن الموجود بل يفعل
 والا لكان الشك في وجوده ردياً شكاً في جهرته بل الهيته التي لو وجد كانت
 في موضوعه وهذا انما يعقل لكان الجواب بان هذا الجهم الثالث في انه تعالى
 لا يفرق جهم والجوهر الذي لا يعقل قيام العرض الا منه السيلوم حلاً

واجب الوجود وليس بمحدث فهو ليس بغير المسألة يا في الله تعالى ليس بمحدث
قال ليس بمحدث لان كان مستقما فقد اطلقناه **والا كان صغرى**
فلا تقدر على كبرها اقوال اتفق اكثر العقلاء عليه لا المحجة واستدل
المصنف عليه بان لو كان محدثا لكان ما مضى او غير متضمم والاول باطل لما تقدم
من في الحقيقة عنه تعالى والثاني باطل والا لزم ان يكون الله تعالى اصغر الموجودات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا لو يكون محدثا لم ينفك عن الالوان بالضرورة
وهي حادثة وكلها لا ينفك عن المحدث هو حادث واحدا هو ليس عاين
المسألة يجب في الله تعالى ليس حادثا في غيره قال **ولا حال في شيء والوجود**
بالحل وهو متضمن مطلقا ولين لم يقدم **الحل** **الشيء** اتوا بهذا الحكم متفق عليه
عند اكثر العقلاء خلافا لبعض الضاري الفاضلين مجملوا الله تعالى في السج
وبعض الصوفية الفاضلين مجملوا الله تعالى في العارفين والاصلين والدليل على نفي
الحلول ان العقول منه قيام موجود موجود على مبدل البقية بشرط امتناع قيام
بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود تعالى فان عني بالحلول عن هذا المعنى
فلا كلام فيه الا على فائدة تصوره وقد استدل المصنف عليه بان لو حل فاما مع
وجوده بان محلا لوجوده والاول باطل والا لزم ان ينفك الحل وتقوم به على
ما فسره الحلول به ولين ايضا قدم الحل وهو باطل لما بقيا من حده العالم والثاني
باطل لان ينافي بالحلول قال بعضهم المنفك من الحلول حصول العرض في المحسوس

تبعا

تبعا لحصول المحسوس فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحلول في الحيز وهذا
غير جدي لان حلول الصلوات في المرات وحلول الاعراض النفسانية في النفوس ليس بهذا
المعنى الذي ذكره وهو معقول ولهذا شبهت المحلولين بغيره ولم يكن متغورا لغيره
بعدم العقول لا باذلة لهم بل الحق ان حلول الشيء في الشيء لا يعقل الا اذا كان
يدين الحال بواسطة الحل واحدا لوجود لا يتعين بغيره واذا ثبت انه ليس بمحدث
والحال في المحدث ثبت انه ليس في جهة ولا مكان بالضرورة خلافا للكرامة المحجة
الفاضلين بكونه تعالى في جهة فوق والدلائل السبعة صاولة المسألة
في الله تعالى لا يحل قيام الحادث بذاته قال **ولا تقوم الحوادث بذاته تعالى ولا**
كل حادثا اقوال اتفق العقلاء عليه الا الكرامة والدليل عليه انه تعالى لا يحل
عليه البقية لا محالة انما الله تعالى عز وجل وقد استدل المصنف عليه بالدليل
المستهور عند المتكلمين وهو انه لو صح قيام الحوادث بذاته لم ينفك عنها والثاني
باطل والا لكان حادثا فالقديم مثالا للشيء وجزءا احدها انه لو قامت الحوادث
بغير محل عن اعدادها وهي حادثة ايضا لما في ان صحة الانصاف للحادث
من لوازم الماهية والا لزم التسلسل وصفة الانصاف تتوقف على امكان بصفته
والحوادث لا امكان لها الا بالصحة اللادنية للماهية حادثة فالماهية كذلك **هفت**
وهذا الدليل عنده لا محذور من نظر وذلك لان صحة الانصاف نوع من
الامكان وقد ملف انه على ما هو قوله صحة الانصاف تتوقف على امكان

الصفدان عنى به الامكان الرابع الى المهيمة وهو صحيح ولا ينفعه فان الحارث بالنظر
 الى انه يمكن ان يكون معنى به الامكان الاستعدادى فهو محال فان صفه المقتضى من
 القادر لا تتوقف على وجود المقتضى ولا على عدم وجوده مطلقا بل على الصفات
 فان استغنى وجود المقتضى لعائن او لغوات شرط لم ينضم ذلك في صفه الصفد منه
 وقد اعترض من قوم بان الله تعالى لم يكن فاعلا ولا عالما بان العالم هو موجود حال عدمه
 ولا لا شيئا له ولا سامعا ولا مخبرا ولا ملزما بالتكاليف ثم تجد هذه الصفات
 فتكون الحوادث قائمة بذاته وهو ضعيف فان الحق بصفه انما اضافية
 لا وجود لها في الخارج المسئلة يد في استحالة رؤيته تعالى **ولا يصح رؤيته تعالى**
الجهة عليه وجوب رؤيته لان الصفات عبادتنا وارتقاء المانع والاعتقاد
بالعلم لا يصح لان محال الفة الدليل شاهد حاشا فاعلم المصنف في المسئلة
النظر في هذه المضاف ومعها صفه بقوله تعالى لا تدركه الابصار في حق
الابصار عند التمام عليه يخرج قوله وجوب رؤيته تعالى على علمها على سبيل
 اقول اتفق العقلاء على امتناع رؤيته تعالى لا الاشاعرة والمجتهدة الا
 ان المجتهدة انما قالوا برؤيته كونه جسيما عندهم تعالى عن ذلك وسلكوا لنا
 ان المجد تمتنع رؤيته فالمنهج الذي ذهب اليه الاشاعرة مخالف لكل
 العقلاء والحقا اكثر العقلاء في ذلك الى الضمنية فان الروية انما تصح لمن
 كان معا بالاف او في حكم المعاني كالعرض في المحل والصورة في المرآة والمقابل

او حكمها انما تكون في الاجسام ذوات الجهة وانما تعالى في جهة علمها مقدم
 فلا يكون رؤيا وايضا لو كان رؤيا لرأى الله الان والنار الى كل ما تقدم من
 بيات الملازمة ان شرط الاذراك هو سلامة الحاسة وتكون المعبر كسفا عدم
 اذ لا طر في الصفرة والمجازاة او حكمها وتوسط الصفات ووقع الصور على المبصر
 وعدم اذراط الصور وعدم القرب المفرط والمبعد المفرط وان تعيد الابعاد
 ذواتا لا تدور حولها في جهة تعالى الا الاول ولا يمكن ان حواسنا سليمة
 فلو كان الله تعالى يصح ان يرى لوجب رؤيته فان الحواس صحيحة والمانع
 مرتفعة فتفني الادراك والاحزان ان يكون بين ادينا حجابا لا شافها وانما
 جارية ونحن لا نراها وان حصلت الشرط وارتفعت الموانع اعترضنا على هذا
 بان حاصله يرجع الى الاستدلال بالشاهد فالمصنف يقول انه تعالى اجسم والامساك
 صح ان يكون معلوما ولا عالما الا قالوا نرى في الشاهد معلوما ولا عالما الا
 جسيما احباب الشيخ بان محال الفة الدليل شاهد حاشا فاعلم الدليل العقلي وقد
 على انه ليس بجسم فعلى المصنف شيئا مسلمة في صحة النزاع على ان الله ذهبنا اليه
 ليس منه الخاف الغائب بالشاهد وايضا قال الله تعالى الموحى بن عمران لن تره
 ولنلقى الايدى بالظلمة عن اهل اللعنة واما لم يره موسى ليدع غيره بالاجماع **صحت**
 الاشاعرة بوجه الاول قوله تعالى وجه يومئذ ناظر الى جهتها ناظر والنظر
 اما الرؤية او قلب الحدقة نحو المطلوب التماسا للرؤية والتماسا غير ادراك

الجهة عليه فيعمل على الجواز وهو الروية من باب اطلاق السبب على المصيب وايضا
النظر في اقتراف حرف الى اذ الروية في الاستعمال والجواب من وجوه احدها
انه يجوز ان يكون المضاف محذورا فيصير المنقذ الى بعد زواياها فاعلم اي مصرة
جمعا بين الاول وحذف المضاف متابع في اللغة المتأخر فيجوز ان يكون المراد
بقوله ناظر منظر فيصير المنقذ الى الجواب ربه بانظر في الثالث لانظر
المعروف بحرف الى بعيد الروية ولهذا يقال نظرت الى الدلالة فلم ادره واسد الرقي
وانا نظرت اليك من تلك والجواب ذلك زدني نعم واسر النظر هنا بمعنى الصبا
لا محالة لاصابه والجواب نعم وقال حسان ووجه يوم بدن ناظرات الى الرحمن
ثاني بالفتح واسر النظر هنا بمعنى الاضواء وان اقترن حرف الى الرابع قال السيد
المرصق يجوز ان يكون المراد بالي واحد الا لا وهو النعم الى خاص ان هذه الآية
معارضة لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ففي الادراك منه
على وجه المدح لان المدح موجود قبل فعله واحاله بالنسب بجمع بين مدح
قبيح واذا امتدح ففي الادراك السوحيب انما احتمل رديته والادراك القبيح في
قوله وعلى هذا يخرج ما يلازم في هذه الآية من قوله انما نقول عجيبي في الدنيا
وان جميع الابصار لا تدركه ولا يستلزم ذلك ففي ادراك الابصار المومنين فانه لا
يلزم من سلب الكل سلب الكل لا فاقدا بدينا ان هذا النفي يمتدح فاسايرة نقص
فلا يجوز شبهة في الدنيا والاخرة لا المومنين ولا الكافرين الوجه الثاني ان موسى

سأله الروية ولو كانت مستعنة لاسما لها والجواب ان موسى ما عن لسان
توبه بدليل قوله تعالى انهم كانوا على الضلالين وقوله تعالى وقالوا ان نؤمن
لك حق نرى الله حمزة فاحذتهم الصاعقة بظلمهم الثالث انه تعالى اطلق الروية
على استقرار الجليل الحكيم استقراره فلكونه ممكنة والجواب ان الروية صالحة على استقرار
الجليل حال الحركة وذلك محال والعجبات الاسعرة استدلوا باخبار الله تعالى عن
ابي اسير بن يونس من على اركان ايمانه وصحبا فدا خبر الله تعالى قبل ذلك باذنه لا يراه
ثم ادعوا الامكان الرابع ان الجوهر العرض قد اشتركا في هذه الروية والحكم الثالث
سيد على صفة كذا ولا مشرك لا الحدة والوجود والمد لا يمتنع للعلية لكثرة
من قيد عدمي فلم يبق الا الوجوه وهويات في حقه تعالى انفتحت الحكم وهذه عجيبة
عليها الاسعرة كانه هي في غاية الضعف لان وجوده عين ذاته يكون لها الفاعل
لوجودها فلا يلزم الا الاشتراك في الحكم وايضا الصحة عدمية فلا تنصرف الى علمه لما
لكن لا يمتنع الاشتراك في العمل عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا نسلم الا
في الحكم لان صفة روية الجوهر تعالى صفة روية العرض سلمنا لكن لا نسلم الحكم
لكن المدرك هو الوجود المسوق بالغير وهو متبوع سلمنا لكن يجوز ان يكون
الامكان على الاقوال لا على عدمي الا نقول امكان الروية عدمي فيصير عدمية سلمنا
لكن لم لا يجوز تخلف الحكم لما في وتختلف شرط سلمنا لكنه معارض صحة المحلوقية
والموسمية وغيرها من الاحكام الشرعية بغيرها وبالحمل وهذا الدليل في غاية الضعف

المسألة في انه تعالى قادر على كل مقدور قال وهو سبحانه قادر على كل ما يجمع ان يكون مقدرًا لان نسبة الذات الى كل ممكن متساوية وعلى افعال عباده لانه انما انصف بها قبل خلقه لم يزل ان لم يكن مستجابها قبل خلقه فقد فقدت العلة فكيف لا ينفي الحكم وهو قادر على التوفيق والامتنع من حاد او لم يقدره وعن الضعفاء وهو جبار الخ غير وجوب الشرفان متساوية **نفسه** الى الله فهو التماثل بينهما في صفاتهما والافلاحة له وعدم الفعل لا ينافي لعدم الارادة فكيف يشعح عبدهم **نفسه** الى الله العلم بالذات والافلاحة واستحالة ان يظلم المذنب فيقدره او على افعال العباد وان كانت متساوية احوال عارضة لا يدخل فيها **نفسه** الى الله او لا يفرق من بيان صفاته شرع في بيان انكسارها وابدانها وكونه قادرًا على كل مقدر وفي هذه المسألة لم يباحث الاول في انه قادر على كل مقدر وهو اختيار اكثر علمائنا ويذهب لا شاعرة وقد نزع في ذلك جماعة وسيا في البحث معهم والدليل على انه تعالى قادر على كل مقدور وانما لا حيلة صحت ان يكون قادرًا على شيء هو الامكان اذ الحبوب والامتناع بخلاف المقدورية والامكان في كل الكائنات حاصل فالمقدورية ثابتة في الكل لتساوي النسبة اليها وايضا لما تما قدر على البعض لذاته لا لشيء اخر وذاته متساوية النسبة الى الكل في كل المقدر له البحث الثاني في انه قادر على عيني افعال العباد وهو هذا ذهب المصنف في وجوب من افعالها والاشارة وذهب ابو علي وابراهيم بن ابي اسحاق الى ان الله تعالى لا

نقد

يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله واختاره السيد المرتضى والشح ارجع الى الطوسي والدليل على ما ذهب اليه المصنف ما تقدم واخبرنا المصنفين **الاول** انه لم يمتنع وقوع مقدور بين قادرين وهو باطل ولا يلزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما **الثاني** ان حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي وينفي عند الصارف فلو اجمع قلة العبد وقدره الله تعالى على الفعل الواحد والحمد لله وكبره العبد او بالعكس لزم وقوعه وعدمه وهو محال والحوارج عن الاول انه لا يجمع من اجتماع القدرتين اجتماع النشأين فانه لا يجمع النشأين بقدره وحدها والمصنف جعل الحوارج عن ذلك استدللا على اطلوفا فقال ان المائتين انما ذهبوا الى انه لا يقدر على كل مقدور العبد حذرًا من وقوع مقدر بين قادرين فلا يحلوا اما ان يكون الله تعالى قبل خلق العباد مصنفًا بالقادريه على تلك الحركة او لا يكون فان كان الاول فعند خلق العبد اما ان لا يكون له بعد قادرًا على ما قد فرضناه قادرًا حق او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب او نفق في قادريه الله تعالى الوجود قادريه العبد وهو محال لعدم الاولوية بل انما هو قادريه العبد لوجوده وقادريه الله تعالى والاولى الثاني باطل لان المانع من ان يحصل القادر بين قادرين وهذه العلة منفية قبل خلق العبد فليز من انقضاء الحكم وهو عدم القادريه فثبتت القادريه وعن الثاني ان عدم اتمام تحقيق عند تحقيق الصادق اذ لم يوجد قادر اخر مدعوه الداعي الى فعله

المبحث الثالث في انه تعالى قادر على القبح ذهب اليه اكثر العقلاء وخالف فيه
 النظام من الغنم والادلة عليه وجهه الاول ما تقدم من عمومية الفلذرية
 الثاني انه لو لم يكن قادراً عليه لما استحق المدح على ذكره والثاني باطل بالاجماع
 فكل ذلك المقدم الثالث انه لو لم يكن قادراً عليه لما قدرنا نحن والثاني باطل قطعاً
 فالمقدم مثله بيان الملازمة انه تعالى قادر لما تم ونحن قادرين لما قدره متفاداً
 منه فكيف ينسب القدرة لنا ما لا يمكن نسبه اليه الصحيح النظام بوجهين الاول
 انه قد تقرر ان موجد الخير وموجد الشر شر فلو كان قادراً على فعل الشر لكان قادراً
 على ان يحبط نفسه شريراً فلا يكون قادراً على فعل الخير لاستحالة ان يكون خيراً
 والثاني ان وقوع القبح منه يستلزم الجهد والمخاصة وهما مستحيلان عليه
 اللزوم فحق استحالة الملزوم والمجرب عن الاول ان عظيم الخير والشر هو جدي
 الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلاً لما فان هذا
 السائل وهو الترانساعدي حسناً وان عظيم به شيئاً اخر فيبقى وايضاً الخير والشر
 لهما ذاتين الشيء بل انما هما الاصلان بالاضافة الى غيرهما فاذا امكن ان يكون شيئاً
 واحد بالقياس الى واحد حسناً والقياس الى غيرهما فاذا امكن ان يكون فاعل
 ذلك الشيء واحد وهذا الوجه الذي استدل به المحسن والتوسيع على ان شيئاً
 قادر على فعل الغير لا غير فالاولان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيراً والشر
 هو الذي يكون جميع افعاله شراً وجوابهم ما ذكرناه في الثاني وعن الثاني

ان الحال نشأ من الوقوع وقد تقرر بعدم الداعي لمقدم الوقوع وقد تقرر
 الى الفعل لعدم المقتضي للمبحث الرابع في انه تعالى قادر على خلاف المعلوم وهو ذهب
 اكثر العقلاء للاعتقاد بن سليمان الصيرفي والادلة عليه وجهها الاول ان خلاف
 المعلوم ممكن فيكون مقدراً على ما تقدمه الثاني ان العلم تابع للوقوع التابع للفعل
 فكيف يكون الماخر محالاً للمقدم وليرى ان لا يكون الله تعالى قادراً على شيء
 لانه ما معارم الوقوع او لعدم الحاصل ان وجوب النظر الى العلم لا ينافي كما في ذلك
 والثقة شغل من النظر الى الامكان الذي لا الى الوجوب كما حصل العلم احتج
 بعبارة في خلاف المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه تعالى على جهل والمحال محال
 عليه والجواب استحالة الملازمة من المقدورية انها هي الاستحالة الذاتية للعادة
 المبحث الخامس في انه تعالى قادر على مثل مقدرة العبد وهو ذهب اكثر العقلاء
 الى البطلان والادلة عليه انه ممكن فيكون مقدراً على ما سلف اجمع الاول
 البطلان بانماطاً وسفهاً وعبثاً والله تعالى يستحيل عليه ذلك والجواب
 ان تلك صفات لا تؤثر في المقادير المستلزمة يورث انه تعالى عالم بكل معلوم
 قال وهو عالم بكل المعلومات لا مستواء نسبة الذات اليها بل في المناقاة
 استلزامها استلزاماً بغيرها وبغيرها في الامور الاصلية لا في الصفات
 اقول هذه المسألة من ذهب اليها المسلمون كافة وقد خالف فيها جماعة ياتي
 البحث معهم وقد مر ما بحث الاول في انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حي

الذي
 في
 تبيين الذات

فيعلم ان كل المعلومات فلا تختص ذاته معلوم دون معلوم لزم الانتماء الى
 المحض وهو حال ولا بها صفة نفسية لا متناهية انتماء عن الغير والمفاهيم
 حجت وجبت والا وضعت فلا تكون نفسية **الثاني** انه تعالى عالم بذاته خلافا
 لمجاعة الفلاسفة والمتميز من المتكلمين والدليل عليه ما تقدم وان العلم هو المحصول ولا
 ريب في حصول الشيء المحرر القائم بذاته لنفسه فيكون عالما بها لا يتجلى الخالف بان
 العلم انما هو ولا يعقل انما هو الشيء الذي لا يفهم وتعالى الذات لنفسها من حيث العلمانية
 والمعاينة تتوقف على العمل المتوقف على المعاينة وليس كذلك والادراك والحول
 انه منقوص من يعلم الواحد من انفسه **والثاني** المحقق في النفس المعاينة هو العلم **الثالث**
 المعاينة بنفسه للعمل بل هذه المعاينة لا تنفك عن العلم بل لا تنفك المعلومات
 عن علمه ولا يلزم الدور وهو باطل الا ان العلم لا يقتضي المعاينة بل هو متوقف
 عليها فتوقف الشرط على الشرط الثالث في ان تعالى عالم بالجزئيات خلافا للفلاسفة
 لما تقدم ولا بها معلولة له ومقتضى البير والعلم بالعلية يستلزم العلم بالعلول
 احتجوا بان يلزم منه الغير عند تغير المعلوم او وقوع الجهل عند تغير المعارف **الجواب**
 ان الغير واقع في الاصناف وهو لا يستلزم وقوعه في الذات وتحقيقه ان
 الصفات منها ما هي اضافية محصورة كالقيام والقيام سر وسماها ما هي حقيقية
 محصورة كالسر والديان وسماها ما هي حقيقية تلزمها الاصناف كالعلم **الثاني**
 ففهمه وترفع الغيب في المعلوم والمقدور فتعين الاصناف لا الصفات الحقيقية

والذات وهذا الجواب لا يتأتى على هذا السبيل **الشيخ** ان الحق لا ينبغي للمعاني والعلم
 الذي يتغير هو الاضافات ويلزم ان لا يكون الله تعالى عالما في الاول بالحوادث
 وهذا محال وقيل في الجواب عن ذلك ان العلم بان الشيء مستحيل نفس العلم **الجواب**
 اذا وجد وهو ضعيف فالتعليم يستلزم المطابقة والفلاسفة قالوا انه يعلم الجزئيات
 من حيث هي معقولات لا من حيث هي غيرات فانه وهو باطل لانه يلزم منه نفى
 علمه تعالى وقد ذهب بعض الناس الى انه لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها والا كانت
 معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم ممثلا فيلزم الجبر وهو ضعيف لانه ان عرف
 به وجوب صدوره عن علمه فهو باطل لانه عالم بذاته وبالاعتدال ولا يلزم وقوعها
 وان عني بمرآة واجبا لمطابقة لعلية فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سواه
 ولا يكون مجبور لان الوجوب لا يترتب في الامكان لهابق وذهب كبريت
 الى انه تعالى لا يعلم غيره لانه يلزم منه تكثر الصن في ذاته تعالى الله عن ذلك علوا
 كبيرا **والجواب** ان العلم اضافي الى الصورة وتكثر الاصناف لا تقتضي كثر الصفات
 وذهب غيرنا الى انه تعالى لا يعلم الا لثباتها لان المعلوم متميز والمغير متناه
والجواب في الكبري وذهب اخرون الى ان تعالى لا يعلم كل ما عده والا كان عالما
 بانه عالم ويسئل **والجواب** بالاسطر يلزم من جموع اسماء متغايرة لثباتها هي
 اما من جموع اسماء متحدة بالذات ومغايرة بالاعتبار فلا المسألة في ان
 تعالى واحد قال **وهو على حد الان اثبات ذاتي لا يتميز كائنا في ذات**

دلالة لها حكم ذاتي وايضا فانها ما يصح تعاطفها فليس من وقوعه في قوله
 الفصل الاول مع اقول اتفق اكثر العقلاء وعليه واستدل الشيخ عليه بوجوه
 الاول انه لو كان في الوجود واجبا وجودا لكانا قد اشتراكا في مفهوم كون كل واحد منهما
 واجبا لوجوده فاما ان لا يفضل احدهما عن الآخر بفضل مميزا ان يفضل والاول
 محال لان التميز لا يتصل مع عدم الانضال وليس ثبات ذاتي لا يميزان الا
 كتابا في دلالة لها حكم ذاتي من الانضال والتعدد ولما كان الثاني باطلا
 لضرته كان الاول كذلك والثاني باطلا والاول وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون
 ممكنا هـ وهذا الدليل انما يتيسر بعد ثبات كون الوجوب شيئا قال الشيخ
 المحققين الواجب غير الوجوب ولا ريب في كونه شيئا وليس الحب في الوجوب هو
 غير حب لان الواجب من له الوجوب فالوجوب فيكون اعتبارا كان الواجب
 ذاتا محصورا متصفه بذلك الامر الاعتباري فان عنوان الاستمرار كثر
 الواجب استمرارها في كون كل واحد منها ذاتا موضوعا باعتباري سلم ولكن
 لا يدل على التركيب ولا الاستمرار وان عنوان الاستمرار في المنة فهو ممنوع
 قال بعض المتأخرين اذا كان الوجوب مستمرا كما كان الوجود مستمرا للهويين
 فان استمراره كان ممكنا هـ وان العكس فلا استسناد وان اتفق للزوم
 معلول وقال بعض المحققين الخلف يلزم لو كان الواجب ممكنا له الوجوب اما
 ان كانت هيته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هيته لم يلزم

منه كون الهويته معلول الغير بل يلزم مستكون الهويته غير واجبة انفرادها لما لم يكن
 واجبة لصفة تعاطفها ذاتها ومنه نظر لان الواجب انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا
 كان ممكنا يجوز له وحيدته لا يكون الواجب واجبا لا شفا والوجوب عنه هـ
 الوجه الثاني في دليل التامع وتقريره انما لو قدنا الهويين فاما ان يصح من احدهما فعل
 ما يخالف فعل الآخر او لا فان صح فلفظ وقوعه لان ما لا يمنع لا يلزم من وقوعه
 وقوعه حال والثاني باطل لا يستدعي وقوع الاختلاف ان حصل واحد منهما اذ لم احتاج
 الصديق وان لم يحصل كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما ففعل الآخر ففعل
 معا احدهما هـ وان حصل واحد منهما كان ترجيحا من غير مرجح لان من
 لم يقع مراده ليس بالمرجح وان اشعت المخالفة فهو محال لان كل واحد منهما قادر
 على ما لا يتناهى والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا الحركة لولا الآخر
 ومن الآخر السكون لولا هذا فالمراد من الفعل لا يتعد على الآخر قصد الى
 ضده وليس تقدم قصد الاول من الآخر فلا يمنع قصد احدهما قصد الآخر فيصح
 المخالفة لا يقال يجوز ان يكونا حكيمين فلا يقصد ان المخالفة ولان الحال في
 العدد ومع وقوع المخالفة فلا يستلزم استحالة هذا المجموع استحالة احد اجزائه
 على التبعين لا نقول يجوز ان يكون فعل كل واحد من الصديقين مصلحة وعن
 الثاني ان العدد ملزم لان كان المخالفة المستلزم للحال فيكون غا لا للملزم
 محال الوجه الثالث لا يصح فقد دل على الوحدة ويكون اخرى لا دلالة ولا

استعماله في استفادة هذا الحكم من الصعق فانه لا يتوقف على الرجعة فلا دور
وانما كان هذا اقوى الاشكال الدليلين الاولين على عدم مكلة المسألة فيج
فابطال المحققة قال **والماضية باطله لا ما ضلح وجوده وهو غير ثابت بحقيقة** اقول
ذهب ضد الذي انتم تعالما حقيقته لا يعلمها الا هو للاجماع على قوام لا يعلمها هو الا هو
ولا ان لو ادعى انتم لعلمنا من حقيقة ما لم يعلم لان **والشيخ** اطلق ذلك بان ذات ^{الشيء}
هو وجوده ووجوده معلوم فله حصة معلومة وقرنا صلا عندي قوى والتخصيص فيه
ان المعلوم لنا من لسان الذات لانها فعلها صفاته الحقيقية كالوجوب والقدرة ^{المعلم}
والاصانة كالحا لية والرازمة والسبية كونه ليس بحسب ولا عرض ولا عرف
ولا في جهة اما الذات الموصوفة بهذه الاوصاف فهو غير معلومة وقولهم الرجوع لمعلوم
ان عنده المحقق بمرأى في هو محال وان عنده المشترك فهو ذهني فان عنى صلا
الماضية تلك الحقيقة والذات فهو حق وحوادث وان عنى برسنا اخر فهو باطل
المالط في ان كلامه قائل حادث **وليس عما ضابطا حكما في هذا النسخ**
خطاب المحدث اقول انفق المقتلة عليه خلا لا لا مشاعة والكلابية والذليل
عليه ان العالم حادث وخطاب المحدث مرقع عقلا فانه لا يمكن ان يجلب الانسان
في ذاته ويا من يميز من ليس بماض عنده وبعينه العقل ما سبقها وانقبت ان كلام
كلاما قديما ليس بامر ولا نهي ولا خبر وهو غير معقول لان كلامهم النفا في لها
النبوة والعقاس على الطلب الذي يحده نحن عند الامر والنهي واشبه العقارة

1

بغيره وبين الإرادة بما يقتضاه فاما اثبات غير ذلك فليس بمعقول اجماعا منا ومنهم
ثم ان الاستماع المثلوا الله تعالى امرانا في القدم وحبونا وخطا العدد من كتب
بوصي عن بان يامر الله بالتعليم بعد موتة فان الولد يصير ما هوذا بذلك الأمر
وهو خطا فان الامر بوجوبه الى موجود وليس مع الله تعالى غير ليعلم ان
بامرنا وقد بينا ان ذلك من هذا فيما سلف المقصد السادس في سنا وضاة
الوجوب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ان الموقر واجب الوجود لذاته قال
القول في العمدة ان الصفات امة من وجوب وجوده فقط عدم العلم ان
كان واجب الوجود في نفسه وانما كان الوجوب ففراة وقر فيسلسل الى واجب الوجود لذاته
اقول الحق العقل على اثبات موجود واجب الوجود لذاته والشح لما ثبت في
اول الكتاب المصانع اثبت وجوبه بالدليل عليه ان ههنا موجودا بالضرورة
فاما ان يكون واجب الوجود فهو المطلوب او يمكن الوجود فينصر الى الموقر
والا لزم الدور او التسلسل وهما باطلان وقد مضى تقرير الشرطية وبطلان الام
وحذا بها قطع ما اد الله في قوله تعالى **أَوَلَمْ يَكُنْ رَبُّكَ** اِنَّه على كل شيء شهيد
المسئلة الثانية في استناد سلب العرضية والجسمية عند تعالى الى الوجود قال
والوجود لما ان يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم التعهد به ولا يتعلق بالاد
الكن والشأن الواجب لذاته فاقتضى ان يكون له العرضية فيقوم عليه وما
يتقدم بغيره فيمكن وليس عجيب لما ذكرناه **اقول** انما اثبت في

والمرحوم ان يعلق وحده بغيره بحيث يلزم من عدم الغيرة والاولى ان لا يكون
الكل والشأن الواجب لذاته فافقه تعالى ان من لاف العرب يقوم عليه وما
يقيم بغيره من كل وليس بحسب ما ذكرناه اولاً اقول المائدة ١٨

اوله وجوب وجوده شمع في المسائل الا زمره عشر وهي اربع الاولى انه ليس بغير
ومع ذلك قاعدة هي ان الموجد من حيث هو موجود اما ان يتعلق بغيره
بغيره او لا يتعلق والثاني هو الوجود والاولا يمكن ونعني بالمتعلق هنا الاحتياج
كمتعلق للعلل والشرط والمحال المكتب بالعلل والشرط والمحال الخ لا يجب هذا المعنى
يتعلق بالموجب بغيره وجوده منفكاً عنه ويحتاج فيه الى شخصه وتوابعه بالفضل
وجوب الوجود لا يتوقف في وجوده الا على غيره فهو ليس بغيره الثاني انه ليس بغيره لان كل
جسم مركب من الجوهر من المادة والصورة وكل مركب ففقره وذلك يتبين في الوجوه
المسالمة في ان تعالى ليس لصفته زائدة على الهية قال وليس لصفته زائدة على
ذاته لان تقدم وجوده به كانت ذاته مفترقة الى غيره وان لم يتقدم به فهو متعلق به
علمه بالذات فيتمثل كونه فاعلة قاطبة او غيرها والاعلان لا يوجب الوجوه بغيره
اقول هذا مذهب كذا في جملة من المتكلمين اعتباره الشيخ واستدل عليه بانه انما
كانت له صفة زائدة على ذاته فاما ان تكون مقوتة للذات او عارضة لها والاول
باطل اما الاول فلا يلزم اختاره اليها والمفترق يمكن والواجب ليس يمكن والاما الثاني
فلان الصفة لا تعقل تقدم الذات بها والثاني باطل الصفا لانها تكون ممكنة
فالمؤمن بها اما الذات او غيرها والاول باطل لان المكان الشئ الواحد قد يكون
فاعلاً معاً وهو ما لا يتوقف الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الى الفاعل نسبة
الوجود ولا يصح نسب الشئ الواحد بالامكان والوجوب والثاني باطل والامكان

واجب

واجب الوجود متعلقاً بغيره ونسباً لغيره وواجب الوجود لا يتعلق بغيره على ما
بيناه وفي هذا الدليل نظر من جهة الاول اما لا نسلم استحالة امتناع القبول
والفعل الى شئ واحد ما ذكره غيره واضح لان الامكان باعتبار القبول لا يتوقف على الوجوب
باعتبار الفعل والمحال يلزم لو اتحد الاعتبار الثاني لا نسلم امتناع تعلقه بغيره على الوجه
الذي ذكره ههنا ولا يلزم من امتناع صفة الوجود امكانه والصواب ههنا ان
زائدة في العقول لا في الخارج المسألة في ان تعالى يتجلى عليه المتغير قاله
وليس بغيره لان حدوثه في ذاته انما انقطعه غيره كانت الذات متعلقة بغيره
الذات تتلوه دوام المتغير اقول الحق العقل لا عليه الا انما لا يتصور
المحاورت بذاته تعالى والدليل عليه ان المتغير لها ان يقتضيه ذاته او غيره والثاني
والامكان متعلقاً بغيره وواجب الوجود لا يتعلق بغيره والاول باطل ايضا والاول
دوام المتغير له لازم ذاته فلا يكون المتغير بغيره ههنا المسألة في ان تعالى
بالذات قاله **ودقيقه** الموقر فيهم بالذات لان علمكم الله الاعظم موجب
ذلك وكيف لا الواحد من هذه بكم لا ينقصان وكونها في الشاهد من قواعب
اعتقاد الخارج لا ينبغي ان يكون في الغالب لغير ذلك لكونه قد والنسب
ولسنا نقول انه يلزمه علق شئ ليجب وجوده او لا بل هو يلزم بذاته ههنا
المسالمة في ان كذا ما مفرداً استيناه كما في الاحتياج
اقول هذه المسألة ما وافق الشيخ ابن تيمية رحمه الله فيها الحكماء وخالف

الاسمية وباقي المتكلمين فيها وقد اتفق الجميع على نفي الالهيته وفي هذه المسئلة
صاحب الاول في هذا اللذة فالواحد انك ونيل الوصول المحض عند المدرك كمال
وغيره من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك انه وشر
والادراك معلوم والنيل الاصلية والوحدانية ولا بد منها اما الاول فلذلك لما كانت
عليه المحاذ وهو محض في عينه بالقرين واما الثاني فلان المدرك قد يكون محضاً للصورة
الساكنة وهو غير مستند في اللذة وقولنا ما هو عند المدرك كمال وخير لان الخير ^{الكمال}
قد لا يدرك ان من حيث هو كمال فلا يحصل اللذة بل كماله كماله في عينه
عند المدرك والخير هو حصول شئ لما يليق به فذلك الحصول وقولنا من حيث هو
كذلك لان الشئ قد يكون كمالاً وخيراً في عينه في ذات اخرى والالتداد محقق
بالجهة التي هو منها كمال وخير في الثاني في اثبات اللذة العقلية وقد نزع فيها عنها
وذلك لان اللذة هي ادراك الكمال والحكمة من القوى كما يحضرها فكما ان العين
تلتذ بصور كمالها وهو ما يمدتها بالحب والذوق يلدن بصور كماله البصر وهو
الطمع لان كمال القوة العقلية تلتذ بصور كمالها اليها وهو حصول ادراك الملا
لها الثالث ان اللذة العقلية اقوى لان ادراكها اتم فانها تصل الى كمال الحقيقة وتمت
المهنية عن غيرها بصور الوصول الى اجزائها وتمت عن اجزائها كمالها فان
يدرك ظاهراً من الشئ واعراضه واصنافه العقلية واجباله وحقه وحقه والاشياء
التي لا يجوز عليها الغيبة كالمطابق الكلية والماهيات الباقية ومدرك الحس

اشياء

اشياء وحسية معتبرة ممكنة عدمية بذاتها مستفيدة للوجود عن غيرها ولا
ريب ان الاول اكمل فادرك كماله يكون الذي وانتم بهجة اذا تمكنت هذه المباحث
فقط الانبعاث اللذة والسرور والراصد الحال الذي يصل اليه الغنى والكمال من
جهة الغنى والكمال وقد ادعى المصنف شوبته قد تعالى لانه عالم بذاته التي هي كمال الموجودات
وذا لا يميز لانه وادراك الملا لم يكتف به لوجوب اللذة وكيف لا يكون كذلك
والاحد قننا بلندن كماله المقصود في كيف ينبغي عنده هذا المعنى مع بلوغ كماله الى
الغايات القصوى اتم المتكلمون برهمن الاول ان اللذة من توافع اعتدال المزاج
فلا يصح شوبته في حق تعالى لانها وتوابعها وهو المزاج عند الثاني ان اللذة التي
كانت قديمة وهي داعية الى ايجاد الملتذ به وجلب فوجد الملتذ به بقدر ان وجد
لوحده المقتضى وهو العفة والداعي وانقضاء المانع وهو الاول وان كانت حادثة
كان الله تعالى علماً للحوادث واجاب الشيخ عن الاول بان كمالها في توافع
المزاج القوي كمالها في الغائب كذلك فانه يجوز تعدد السبب مع حلة السبب
فاعتل المزاج بوجوب اللذة عندنا ولا يلزم من انقضاء السبب انقضاء السبب وعن الثاني
ان الحال انما يلزم لو قلنا انه ملذذ بفعل اما اذا قلنا انه ملذذ بذاته فلا وقد ذكر
المصنف انه صنف كتاباً في هذه المسئلة ولم يصل اليها المقصد السابع في العمل
وضمها الى السالكين الاول في التحسين وتبيين العقليين ^{بما} ^{في} ^{القول} ^{في} ^{الكتاب}
^{والا} ^{فقال} قد يستعمل العقل في تبيين بعض ادوات بعض ويجتنبه كالعلم والافعال

والكذب والصدق لا يرد معلوم ولا يستند الى الشرح لا مستباح بالمجاهلة ولا
 من العقل ولا ناعدا كونه علما حكم بغيره فالمراد بغيره نفس كونه علما ومتنا
 من ادعى الضرورة في ذلك وهو الحق واما اذا شككنا في النبوة يرتفع
 قبح الزنا دون قبح الظلم والركان الحسن فلا من لم يكن افلا الصانع حسنة
 انما يقال في قبح الشقاق الامر فوجب ان تكون افعاله قبيحة
 اقواله اطلو التكلم في العدل على العلوم التي لها تعلق باحكام افعاله تعالى احسن
 المحسن منها ووجوب الداعي في القبح عنها والاصل الذي تفرع عليه من العدل
 معرفة كونه تعالى حكما لا يفعل قبيحا ولا يغفل واجب فاذا استوفى بنوا عليه ما ل
 العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف وغيره من المسائل الاية وما كان هذا الا
 يتوقف على معرفة الحسن والقبح واما ما عطفنا ان استند المصنف بالبحث عن ذلك
 واعلم ان حقيقة الفعل الاختياري هو مصدر من موثر على جهة الصحة لا على جهة
 الوجوب فيقسم المحسن وقبح فالحسن هو ما ليس بفعله مدخل في استحقاق الذم
 والقبح هو بفعله مدخل في استحقاق الذم واحترؤا في الدين بالمجاهلة عن
 الصغار فانما وان لم يستحق بها الذم الا ان لها مدخلا فيه واذا ظهر هذا اقول
 الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان من لا فعلا لا يوجب قبح عليه اعم
 فعملات مجدها قرينة راجعة الى الاشياء والمعنى يوصف لاجل تلك الاشياء
 بامها دفع ضررها فيقتضي العقل بحسنها ومنها ما يقع لوجوب قبح عليها

انفردت

تفردت بعدد ثبوتها قرينة راجعة الى النفي والاشياء يوصف لاجلها بانها ظلم مثلا
 فوصف بالقبح وقالت المجبة ان الحسن والقبح بما هو الامر والنهي الشرعيتين
 والعقل لا يقتضي في معنى من الاما المحسن ولا قبح واختلفت المعتزلة ههنا فقال
 بعضهم ان العلم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها ضرورة وانما استدلوا الى
 وانما الدخيل الاول واستدلوا بالمعتزلة بوجوب الاول انما يعلم قبح الكذب لظلم
 وحسن الصدق والانصاف ولا مدرك الا العقل والشرع ولنا في باطل والالما
 حكم العقل قبل الشرع والمجاهلة يحكمون بالحسن والقبح وان لم يعرفوا بالشرع
 وكذا البراهمة المنكرات للشرع يحكمون بالحسن والقبح الثاني انما عند العلم يكون
 العقل اظلم حكم بغيره وذلك ما يقتضي استناد القبح الى كونه ظلاما انما عندنا
 بملاقات النار لئلا يحكم بالجهنم فيسند الجهنم الى النار فكذلك هنا وليس هذا
 استنادا بالبدن الثاني وهو نوع من القضايا بالدينية المتناه بالجهنميات
 الثالث لو كان قبح المعصيات مستندا الى الشرع لما علم الفرق بين ما علم قبحه
 من الشرع ومن العقل والثالث باطلا لما علمه صلى الله عليه وسلم من الشرعية ظاهرا وباطنا
 الثاني انما عند تشكيكنا في الشرع تشكك في الزنا وشرب الخمر ولا تشكك
 في قبح الظلم والكذب الرابع لو كان الحسن من الشرع لما كانت افعاله تعالى
 حسنة والثالث باطلا لاجل ما علمه صلى الله عليه وسلم من الشرعية ان الحسن عندهم هو
 المأمور به والنهي عنه فلا يكون فعله حسنا الا انما المقتضي للحسن افعاله

يلزمنا فعل كل من بخلاف ترك القبح المسألة ج في انا فاعلون قال
 ونحن فاعلون لا فاعلا الحسنة والتقية لانهما واقعة بحسب قصدنا والندم في
 المدح مستلزمها والكسب هذان الندم والقول في فعل القلب على علمهم ولزمهم
 ان لا يكون الله تعالى غفرا على كل كافر بل وعلى مومن وان يظهر البغاة على الكاظم
 فلا يوثق بالشرايع وان يكون ظاهرا جازما تعالى عن ذلك والتعلق بالحاجة الى
 مرجع والكلام فيه كالسالف ولا بد من مرجع بل هو باطل لان المرجع العلم بما في
 العقل من المصلحة وكذلك في الوقت على ان ذلك بمنزلة طريقتين الباب
 من السمع وقد اجتمع على عدم استصحاب المصلحة وصدره فلو عينه من باب
 يثنى ولا ناستند لنا على العالم المتيق بالاحكام فيما يذكره
 اقول انقصت الامامية والمعتزلة كما قد علم ان العبد فاعل لغيره فانه وذهب
 عنهم مرجع مقارون تبعوا الى ان الله هو الخالق لا فاعل العبيد فيهم وليسوا محذرين
 له ولا مكسبين وذهب الخوارج والاشعرية ومن تبعها الى ان الله تعالى هو الخالق
 لا فاعل العبيد فيهم وهم مكسبون واختلفوا في ماهية الكسب فقال بعضهم ان العبد اذا
 عمل الطاعة فعلها الله تعالى واذا عمل على فعل المعصية خلقها الله تعالى
 وقال بعضهم ان ذات الفعل واقعة بقدر الله تعالى وكونه طاعة او معصية
 تقع بقدره العبد فقال بعضهم قدرة العبد خلقه على الفعل وهو من جهة
 ولا معدومة ولا جملة ولا مطلوبة اما المعتزلة فقد اختلفوا فذهب بعضهم الى ان
 الخلق

الخلق العلم بكوننا فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري الى انه ضرورة كونه
 السمع على اطلاق قولهم بوجهين الاول ان افعالنا واقعة بحسب قصدنا ودواعينا
 متنفذة عندنا وارتقاء ذلك ما ينشئ استنادها اليها ضرورة والاول ان سيد بها
 على ضرورة العلم باننا فاعلون لا على انا فاعلون كما استدلل به شيوخ المعتزلة لا يقال لا
 يجوز ان يكون حاصله من الله تعالى وان وقع بحسب دواعينا لا ند تعالى فاعل عليه
 بخلاف وقوعه منه لا انفعال ضرورة الله تعالى عليه لا تصفوا القدر في علمنا القدر
 الدنيا لا يقال هل تفصلون بين خلقه تعالى الفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم له
 بحسبها فان اعترفتم بالفعل فبنوه والاجاز ان يكون مخلوقا فيكم لا فاعلا
 احابا قاضي القضاء فقال الفضل بدينا انا فاعل بعد بناء افترس به علمنا ضرورة انه
 لولا دواعينا لما حدث وانه يجب جدد ونسبها وهي خلقه تعالى لم يجز ان يفترس
 به هذه العلم لانه يكون جهلا وفيه اعتراف بذهب الى الحسن والظاهر ان
 يتانع في وجوب لقمان العلم بما في ان العقل بعد حجب المحسوسات لا يستبين
 ولولا علمهم بوقوع الاحكام والاسانئة من المباحذ ذلك كما لا يخفى منهم
 حسن الخلق الحسنة وذم قبيح الخلقة القبيحة لا فاعلا المدح والذم خرج على كوننا
 فاعلين فلو استدللنا بها عليهم لزم الدور لا نقول اننا استدلل بها على العلم
 بكوننا فاعلين لا على كوننا فاعلين وقد احاب لا شري بان الحال انما
 يلزم لو استدللنا على العبد الطاعة اما اذا قلنا انه مكسب صح توجيه المدح والندم

النيران لم يكن فاعلاً واحداً للشيء بان الكسب هذان اذ هو لفظاً بمعنى
 نفسه لانا نورد فقول هل العبد فعل ام لا فان كان الاول فقد ناقضتم واذ
 جاز وقوع فعل ما منه فلم لا يجوز امتدادها لعلها السيد وان كان الثاني لزم
 المحذور من قبح المدح والذم وقبح عبادة الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر وغير ذلك والزمهم الشيخ في جعل القلب الذي هو الغرض على
 الطاعة والعصية هل هما من فعله ام لا فان قالوا بالاول فقد اقتصروا والا فاف
 معنى الكسب حينئذ ثم ان الشيخ ابا يحيى في الزمهم اموراً من عبادة الاول ان لا يكون
 الله تعالى في عبادة من من ولا كافراً ما الكافر فظاهر لا يخلو فيه الكفر والمعاصي عندهم
 ثم بعد ذلك عليهم فاق نعم عليه في ايجاد الخصة النسبة الى العباد الدائم واما الموصوف
 فانه انما يكون متصفاً عليه بوضوطة المصلحة واذ امتدنا الصانع اليه فمما كان
 طاعته الله بالمؤمن فخصه له فلا يكون نعمة وايضاً فان المؤمن عندهم محمود
 ان يعبده الله تعالى على ما يراه واما الاول فاق نعم له حينئذ عليه وهذا من
 اشنع الاشياء واتجهها الثاني اذا تم هذا امتداد الصانع اليه في اظهار العجز على
 الكاذب فلا يبقى فرق بالشرايع احبوا عنده بان تجوز العدم لا ينافي القطع
 بالشرايع كافي العلوم العادية وهذا ضعيف لان القطع مع هذا التجوز صلب كلف
 وعندهم ان جميع الشرايع والافعال الصالحة واقعة من فعله نعم لو لم يعلم من عادته
 تعالى فعل الصانع لم يكن التجوز مضافاً للقطع اما مع علمنا فلا ثالث بل لزم ان
 يكون

يكون الله تعالى ظاهراً واحداً لا نه فعلها وذلك باطل بالاجماع ولعله تعالى
 وتارة تلك بطلاناً للعبودية احتج الغنم بوجه احدها ان العبد اما ان يكون نسبة
 الفعل والعدم اليه على السوية او يجب احدهما والثاني يلزم منه الجبر وعدم المكنة
 وهو المطلوب والاول اما ان يقتصر الى ايجاد احد الطرفين الى مرجح او يقتصر الى الثاني
 محال الاستحالة ووقع المكنة المتساوي من غير مرجح والاول لا يخرج اما ان يكون المرجح
 من فعله او من فعل الله تعالى والاول يلزم منه التسليم والثاني يلزم منه الجبر
 عند حصول المرجح يجب الفعل والا كان الفعل والترك ممكنين فلا بد من مرجح آخر
 ويسلم فلا بد من الانتهاء الى مرجح يلحق بعبادة الفعل وذلك عين الجبر
 احب المصنف بوجه احدها ان المرجح ليس امر اختياره فكيف مرجحاً بل علم لا
 بالذات الفعل المصلحة هو المرجح والحب لا يستلزم الجبر لا بالظن لا بالهبة
 ممكن واجب النظر الى هذا المرجح وهو العلم الحاصل من الله تعالى وليس العلم هو المقصود
 للفعل وهكذا اذا علم امتثال الوقت على الصلوة وانفاها عن وقت اخر فانه يقتضي
 ايجاد الفعل في ذلك الوقت وتامها ان القادر يرجح احدهما دون علي الاخر
 لا المرجح كافي الدار من السبع اذ عن طريقان والمجانب اذ حصل رغبته و
 العطف انما حصل له قدحاً فان الفاعل يرجح احدهما على الاخر لا المرجح
 عند المناجحة وقالها انما قد اجتمعت على عدم امتدادها لخصيص في واجب الجبر
 تعالى والادم الجبر على تركه فليكن كذلك في حق العبد الثاني ان العبد

لو كان موجبا لافعاله لكان عالما بها والسالك باطل بالرحبان فانما يفعل الحركة
وهي كبرية من اجزاء الاقتران لا فعلها والبطي فعل سكتات لا فعلها فالقدم
مثلها والشرعية ظاهرة لان الفاعل لا اختيارا عالم بالضرورة ليسا وعلاهما
الكل الى الامجاد ولا ملزم منه فحق العلم عنه تعالى اجاب الشيخ بالمتعذر وجوب
العلم عند الفعل لحوال ان تصيد عن الانسان فعل لا فعله على سبيل التفضيل ولا يتضح
ذلك في الميتة تعالى لاننا استدلنا على عايشة بوقوع الاحكام في فعاله لا بمجرد
الافعال فلا ينقص بوقوع الفعل عن الحكم من العبد الثالث لو اراد العبد خلا مرادة
لزم الحال والتقدير يمكن لو كان العبد قادرا والجواب ان مراد الله تعالى بيقع لان
اقوى المسألة في انه تعالى لا يريد الصبي قاله **رئيس القديم سيد القبايج**
من حباه وعندنا لا يكاد الخلاق يتحقق ههنا لان الارادة هي العلم على
ما سبق وان سلمنا قول الشيخ فكنتا ان ندله عليه بالامر والمشي وان
الطاعة موافقة للامارة فيكون الكافر مطيعا وان الرضا واجب
بفضائه فكيف يرضى بالكفر وتعلقهم بادهاء التمجيد ليس بشيء وانما
يكون عاجزا لو لم يقدر على اجابهم وقد بينا انه **سادس** اقول
اتفقت العامة والمعتزلة على انه تعالى لا يريد الصبايح ولا يرضى بها ولا
بل يكرهها وانما يريد الطاعات والايمان من الكافر غير هو قالت المجترة بالصباح
يريدها الله تعالى ويكره الطاعات والايمان من الكافر واعلم على قول الشيخ



الواسع من ان الارادة نوع من العلم لا يتحقق الخلق ههنا لان تعالى عالم
بجميع البصير فالمراد عنده ان كان من افعال العباد فيها امر به وان كان من فعله
فهو مبدعه الذي المير والامر هو الارادة والاعمال قول الشيخ الذين انبأ الله تعالى
صفة المريد تير المدة على الذي يتحقق الخلق منهم وامثال الشيخ على انه تعالى
يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول المسامح ليحرم الاول انما امر بالايمان ونهى
عن الكفر فلا بد في الامر من طلب واقضاء الفعل هو الارادة الثاني ان الله تعالى
لو اراد من الخلق الكفر لكان مطيعا له والناس الى باطل الاجماع فالمقدم ومسلم بيان
الشرعية ان الطاعة موافقة الارادة مع الرتبة لقوله قد تمضى الى صحتها لم يطع
ولم يسم الله طيعا اذا فعل مرادنا الانفا والرتبة الثالث لو كان الكفر رتبة
وغيرها من القبايح بقضاء الله تعالى وجب الرضا بوقوع الاجماع على الرضا
بالقضاء لكان الرضا بالكفر كفر اجاب بعض المحققين بان ارادة الفاعل لظلمه
غير ارادة تزيه لفعل غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى وقد
هي الارادة الاولى وكذلك الكلام في النجاسة فان الطاعة موافقة الارادة الثانية
دون الاولى وعن الثالث ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى
طاعة ولا من هذه الحيثية كفر اقول المستكبر لم يمانعوا في ان الامر بما يدل
على الارادة الثانية وكذا الطاعة ومنعهم لسبب لا كذلك ولم يقل احد ان
الامر يدل على ارادة الفاعل لفعله ولا الطاعة انصافا وقوله الرضا بالكفر من

حيث هو قضاؤه الله طاعة معناه ان الرضا بالكفر طاعة من حيث استمارة الله
 وكفر من هذه الغيبة وهو باطل لان الصبح لا يخالف بالنسبة الى الفاعل علي
 والرضا بالكفر صبح مطلقا مستند الى الله تعالى او الى غيره اصح الخلفات
 لو اراد من الكافر الايمان كان الكافر اقد من الله فعلا لعدم وقوع مراده
 ووقوع مراد الكافر فيكون الله مقالا عاجزا وهو باطل بالاجماع ولا بد تعالى على علم بان
 الكافر لا يوفق فاما نه حال والحال غير مراد والمجرب عن الاول ان العجز انما يلزم
 لو قلنا انه لا يقدر على احسان على الايمان وليس كذلك لان الله تعالى قادر على
 ذلك كما انه قادر على كل مقدور وانما لم يرد منه الايمان على مبدل الجبر لا انقضاء
 التكليف حينئذ ومن الثاني ان خلاف العلوم ممكن من حيث الذات على ما يتبين
 ولا يوارد في الطلب على منتهى المسألة هي التولدات قاله **في قوله تعالى**
المشركون من انبياء النور لا يسمعون ولا يرون ولا يلمعون **وقوله تعالى**
المتكلمين هؤلاء من غير العباد استلزام في محل قدرته والتولد بايجبه من
 المباشر متولد في محل القدرة كالعلم واخرجا عنها كما ان الحركة جسميا بايديا
 واختلف المتكلمون في التولد هل هو من فعل العبد كما مباشر ام لا فذهب المصنف
 الى ان كل ما تولد من فعل العبد فهو فعل اسما وتولد عن فعل المباشر او عن التولد
 عن المباشر وهو مذهب جمهور المعتزلة وقالوا لا نظام انه لا يفعل الا ما يوجد
 في محل قدرته وارتجاء انه هو واقع بطبع المحل ونهيب صبحا الى لا فضل للعبد
 الا

الا الامثلة وما يحدث بعدها من واقع بطبع المحل ونهيب صبحا الى لا فضل للعبد
 الا الارادة وما يحدث بعدها من واقع بطبع المحل ونهيب صبحا الى لا فضل للعبد
 التولد من الله تعالى وليس للعبودية كما كما قاله في المباشر اصح الخلفات
 المكلف عامورا بالاحسان ومنه عن الظلم وهو متولد ان لا يفعل الا ما امر به
 الاصح القدرة ثم ان الشيخ استبعد عدم استبعاد التولد اليها بان اصلها
 وامر لها فاجابوا الظلم والكذب وهو متولد ان فكيف ينفي التولد عنها ولا بد
 من المدح والذم عليها لهما اظهر فان الذم على القتل وغيره من الشر والممدح على
 الكفاية وغيرها اعرف عند العقلاء من المدح على المباشر والذم عليه احتجوا بان
 التصرف جسم بكنى قادرين وحدها باحد حال برفع الاخر فليس وقوع الحركة باحد
 او من الاخر ووقوعها بها محال الا انهم اجتمع المؤثرين على اثر واحد والمجرب
 ان قوة الجسم قابلية للتجربة فلحد الفاعل من يغلب بعض الاجزاء والاخر لا
 ويحصل الحركة بينهما اقوى من حصولها باحدها ولولا ذلك لتساوت حركتهما
 عند صدورها عن قادرين ولم يكن احدهما متقدما من الاخر وذلك باطل
 المقصد الثامن في الالام والاعراض وفيه مسائل **المسألة الاولى** في ان
 الذي يتبع له الالام قال **الالام يتبع في الشاهد لا في غيبته** وهو ان يفعل **الامر**
يكن الوصول منه وانما يظلم وهو لا يتبع فيه ولا يمتنع ولا يراقب ولا يستحق
ويذكر في التبع دفع الضرر ولا يفتق ويمنع عند عرته من فعله هو

ولا يقع الالم بحيز الضر كما لا يقع ولا يجرى ضرراً الا عند الاحتياط
والظن في النفع وما لم يمتصا العلم اقول
اخرج ذكر الشيخ وجهاً ثلثاً في قبح الالم الاول كونه عبثاً وهو اختيارنا وما شئت
والثاني ان البعث ما يصل للعرض يمكن الوصول اليه من دون الالم مثال ذلك ان يستاجر
غيره ليتخرج بالبحر فيقذفه او ان يذبحه من الفرق بشرط ان يكسر يده ولا يضره
له في كسرها ولا عرض فان الالم حينها يقع قطعاً ولا وجه ليقبحه الا كونه لانه لا يضر
خرج عن كونه ظمناً الثاني كونه ظمناً وقد حذت الشيخ بانه الاضرار الذي لا يقع فيه
والهو مستحق ولا يشارك في الاحتياط ويدخل في النفع دفع الضرر فان النفع يخرج
بيع الانسان ثوبه الساري من ربهين بمثل فانه وان كان ضرراً من حيث جرحه من
عنه الا انه من حيث النفع انفق الظلم عنه ودخل تحت قوله النفع دفع الضرر ومن
فيه المناكدة دفع الضرر وخرج الاحتياط عقاباً لكفار وبادر بالحد وقوله
ولا يشارك الاحتياط الالم الواقع على وجه المداخلة اذا اذنا انساناً وما
فوقع بضره لم يقصد بل قصد الممانعة فانه لا يكون ظمناً ولا مستحق عوضاً
واما طنائيات الاحتياط لان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان هذا الالم مستحق
وليس بجديد لان المستحق ما يقع جراً على فعل والمداخلة لم يفعل بعد لانه لو فعل كل
مستحقاً والحسن منا قصد الايلاء ومنهم من قال ان الالم يقع لان العرض ضرر على
فانه لو كان في عقولنا حسن المداخلة المقتضية الى الايلاء كما ذكرنا في عقولنا حسن
ذبح

ذبح الحيوان وليس بجديد والا لما حكم منكراً للشرع بحسنه والصور ما ذكرنا
الشيخ من ان هذا الالم ليس في الاحتياط فلا يكون قبيحاً ويمكن ان يكون
قوله ولا يشارك الاحتياط اختصاراً من المستحق لنوع من الالم اذا فعل ما
هو دونه من غير ذلك النفع او ما ياربه فان المفعول وان لم يكن مستحقاً
فانه غير قبيح لانه يشارك الاحتياط الثالث كونه مقصداً وقبحه على
هذا الوجه ظاهر بل قبح كل مقصد وان لم تكن المداخلة واذا عرى الالم عن هذه
الوجوه لم يكن قبيحاً ومما ينافي تقصير ذلك ولا يقع الالم لغير الضرر فلا
هناك فان الضرر المستحق غير قبيح وان كان ضرراً فالابرهة اذا حصل
او دفع ضرره خرج عن كونه ضرراً والعاصي بحبل بلية العصية في الدنيا فانه دفع
يكون ضرراً احاب السبل يقتضيه بان عبادة الاصنام لا لذته فيها مع حصول الالم
بها وقد ذهب من المتكلمين الى ان الالم في النفع يدفع الضرر ليس ضرراً ولا يضر
لان من حق له ان يضره المداخلة لا يضره مضرته والظن في اخرج الالم من تسميته
ضرراً بقوم مقام العلم فان من اتعب نفسه في العلم لا يضره مضرته بنفسه افاضوا
الظن مقام العلم في اخرج الالم من كونه مضرراً المسئلة ب في الوجه الذي هي
به الالم قال وحسنه معلوم في شاهدك الباطيات ولا يكون الظلم على هذا
حسناً لظلم المستحق لان ظلمها لم يكن مقصوداً فيه وحسنه يدفع الضرر
معلوم كشره المداخلة المداخلة في شاهدك علم متعلق بالحق

بل الظن حتى قال الشيخ مسئلة في الاكل والشراب المصحح من الظن
 كاف فيه كمن اذنب وعاب غنا فانا قد صرح حيوان توكيد
 اقول اعلم ان الضرر بحسن لوجه ثلثه ذكرها المصنف الاول المفع الموقى فانه
 يحكم بحسن بيع الثوب لثبوت دهرين ثلثه مع حصول الضرر بالبيع لوجه المفع الموقى
 والعلم بذلك قطعي والظن كاف فيه فانا محكم بحسن بيع ما ديارى دينار اثنان
 موقى عند غلبة الظن بحصول الثمن في ما في الحال ثم ان المصنف اقرض على نفسه
 فقال لو كان الضرر حتميا للفق كان الظلم حتميا لان الله تعالى يقول المانع من الظلم
 الا المظلوم ولا عاقل يحكم بحسنه فلا يكون ما ذكره هو علمه واجار عنه بان الضرر في
 جنس الا لم يوصوذا والظلم لا يصدق بظلمه فكل ما ضرر المظلوم فكل من حتميا
 الثاني دفع الضرر بحسن الا لم يعلم من العقل فانه محكم بحسنه شرعا بل قد
 للمريض وان كان يكونه ويلازم لدفع ضرر المريض عنه والظن ايضا فامر
 حاتم المعلم في هذا الباب فانا نظن حصول الصحة مع الشرب لا انقطع بها فانا
 ليس في الشاهد علم متعلق بحصول المطلوب من الشرب بل الظن حاصل حتى
 ان الشيخ قال في مسئلة في الاكل اي لا فعل حصول المفعول في الاكل لجواز ان يخرق
 العادة الثالث كونه مستحقا او حتميا معلوم عند العقلاء فانهم يحتملون
 بالدين ولك تعلم الدين لما كان مستحقا والظن كاف في هذا الباب ايضا فانه
 ما ذم الذنب اذا عارضا مع حرجا او تبهيرا او علقا ولا مستحقا وليس الجاء

نقطع

يعطى بل ظن السالرج في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الام به قال
 والصانع تعالى لا يفعل الام بدفع الضرر لعدو ربه على فعله ابتداء ولا ينافي
 ولا لظن ما لا نه علم بحسنه ولا نه يعلم ان لم يولد ربه على فعله تحقيقا
 لعدو ربه على العفو وقدرة المانع على لا يتناع واما فعله للاعتبار ولا
 فيه من عدم من حرجه عن كونه ظاهرا ولا فعله للعفو من فقه الحسن
 به اذ ليس كالنواب للمقاتلة تعظيما وتجيلا لتفج الا ابتداء به فانا ما
 الام الله لم يحسن فعل الام لا كان حتميا بل دفعه والقضيل بالحسن
 اقول انقضت المغزاة على ان الله تعالى لا يفعل الام لدفع الضرر لوجهين الاول
 انه تعالى قادر على إزالة الضرر المدع من دون توسيط هذا الضرر فيكون فعله
 عبثا وهو قبيح الثاني ان ذلك الضرر المدفع اما ان يكون من فعله تعالى ومن فعله
 والاول باطل لانه تعالى قادر على ان يفعل من دون هذا الضرر فيكون فعله عبثا والى
 بقصصنا ان نولم ريدا لدفع الم فعلناه به سواء ولو على الاول ونقصه عند اوسا راء ان
 كان من فعله غيره كان الله تعالى قادرا على دفع ضرر الظالم من دون توسيط هذا
 فيكون فعله قبيحا ونقصا ايضا علانية لا يفعل الام لظن ما من جلب بغير اذ
 ضرر عن المولم وعندنا تعالى لانه تعالى عالم بكل شئ فيستحيل الظن عليه والوا
 يجوز ان يولد ريدا ليمتنع من فعل ما يستحق به العقاب وان كان قد اذ
 فيه قوم فانهم قالوا اذا علم الله تعالى انه لم يولد ريدا ففعل ما يستحق فيه

العقاب فانه يحسن منه تعالى فعل الام المولى برده فعلا لصرا العقاب عنه ولا يحسن
 بهذا الام عوضا لما فيه من النفع والنجاة بطل هذا الوجهين الاول ان الله تعالى فانه
 على العفو المسقط للعقاب فيكون قوسط الام قبيحا لكونه عينا الثاني ان العقاب
 قادر على الانتعاش فهو قادر على دفع ضرر العقاب عن نفسه بغير الام فذمعة ^{سقط}
 الام منه تعالى يكون قبيحا فالسيد المرتضى العاصي ممكن من ازالة القبح بالثواب
 فلا يحسن منه فعل الام وهو باق عند الغائبين بوجوب قبول التوبة عقلا الا
 ان يعنى السيد الوجوب الشرعي فينبغي ان يمتنع كلامه اذ ثبت هذا فالام الذي
 يعمله الله تعالى في الدنيا للاعتبار واللطف ويعمله في الآخرة للاستحقاق اما
 فعله للاعتبار فلا وجه له من محاز فعله واما الذي للاستحقاق فقد تقدم
 ولا بد في الاول من العوض والا كان ظلما واختلفوا فقال ابو علي انه تعالى يفعل
 الام للعوض وحال السيد المرتضى وهو قول شيخنا المصنف نقل بعض الخلفاء
 ان كونه لطفًا كاف في حسنه لغير التكليف احتج المصنف بان العوض يمكن
 الاستبداء به فكان توسط الام عيشا والعبث منه عند الاتقال هذا نقص القول
 فانه يحسن الاستبداء به كالعوض فيكون توسط التكليف قبيحا لان القول الفرق
 بينهما ظاهران الثواب يقع دائما فبانه العظيم والجميل الذي يوجب الاستبداء به
 والاعين فعله الام والاستحقاق مجلات العوض المنقطع الذي لا يمارنه العظيم
 فانه يحسن الاستبداء به ولا يحسن فعله الا بالارادة مستحقا مجلات العوض المنقطع

احتج ابو علي بان العوض المستحق لا يصح الابتداء به والعوض المستحق ليس كالمنقطع
 به والواجب المرفق بين المفعولين اما هو في الشاهد اما في حقه تعالى فانه المفضل ^{عليه}
 فكيف لا يظلم بفضله واختلفوا في انه اذا لم يكن يحصل اللطف بغير الام لانه
 او غيره هاهل محو فعل الام ام لا يمنع منه الشئ ابو يحيى وجوز السيد المرتضى
 واهلها ثم احتج الشيخ بان الام انما يحسن فعله للطف والعوض للطف ههنا
 يحصل بالالفة والعوض يحصل بالمفضل فكان توسط الام عيشا احتج السيد بان المفضل
 واللفظ مجزبان لا يمكن لونه ظلما وعيشا فاما في الالفة والمجزبان المنع من المساواة
 اذا لم يما عيشا للمصلحة وقد يمكن محصلها من دونه فكان توسطه عيشا اما
 الالفة فانه يحسن فعلها ابتداء السالفة في ابطال قول البكرية والتكثيرية قال
 وقول البكرية ههنا ان لما فعلها لما اطلق الا وقال المباحث وقول السيد المستحق
 سنة وقول السيد المستحق سنة وقول السيد المستحق سنة وقول السيد المستحق سنة
 المستحق في وجوبه فانه الاستحقاق في وجوبه المستحق في وجوبه المستحق في وجوبه
 والخروج وادواته من فعله المستحق بطل قوله حمله اقول ذهب البكرية وهم
 قوم يسيئون اليك من تحت عبد الواحد الى ان الاطفال والبهائم لا تسلم وينو على
 اصلهم ان الام انما يكون حسنا بالاستحقاق لا غير وذهب السيد المحنية الى ان
 الام انما يحسن لمجرد الاستحقاق قالوا فالطفل المنالم انما يحسن له لانه قد كان
 قبل ذلك في شكل الذنب فيه فاستحق العقاب فلما انقطعت روحه لهذا

الهيكل لا من عذبت بالذنب المتقدم وكذا انهما تم وينبغي على اصلهم هوان
انفس حتى يخرج عن هذا الهيكل الجورس والفتلات باطلا في اما الاول فلا نعلم
انا نعلم بالضرورة حال الطغفانية الى قبل بلوغها المآل مد يد حاصدا بالاضاع
الذي لا يقدر عليه الا الله تعالى وكذلك نعلم حكم ايمانهم ومثله ما تجد من قربها
من النار وغيرها من الموديات على ضرورة لا تفصل الشكوك واما الثاني فهو ان
من الاول وان كان محال لقيضا وجه كونه امر بانه الكار لعل كسي وهو الحال
المتاخر بخلاف الاول الذي هو كذا كالمعلوم بضرورة وجود الالم وقد
الشيخ ابو جعفر من بعض قدامنا القول به وهو روي عن زائدة بن اسيد عن
المقدمين والدليل على فساد وجوه الاول في كانت الالم بسبب الذنب الصادرة عنها
في هيكل اخر لو جازت قد كذا احوالنا في هذا الهيكل والما باطلا الضرورة فالقد
مشله ولطائف ان يقول بان يكون مستندة شرعا بذلك الهيكل الثاني ان الالم
يقع في العصور كالانبياء والائمة عليهم السلام فان الله تعالى امرهم مع
اعتناح صدق الذي سب عنهم قبل الحيرة وعديها وايضا فانهم على تقدير اصدار
الذي يهيى بالاستحقاق قدامهم عند امرهم وذلك باطلا والاجماع الا ان يجوز
الاستحقاق بهم عند الموضع لجواز صدق التوبة منهم لاننا نقول قول التوبة عند
الانابة مستحبة واجبة فكان حلول الموضع منهم ظاهرا فقلنا انهم لم يتوبوا انما
كان يجب الاستحقاق باليهام والاطفال عند رخصهم لانهم قد يكون حنين

بطل

باطلا بالاجماع الرابع ان الالم الواقعة على وجه العقوبة تخبر الجور في هذا
والفرع الى الله تعالى والنسخ الذي في مقامها وسؤال العقوبة جلبت به والامر
بالعكس فانما ما هو في الصبر عليها وترك الجور والذين نعلم انهم لم يتوبوا
الحاقين فانما ينبغي ان الالم يحسن وان لم يكن على جهة الاستحقاق وذلك بطل
قولنا انما تخبر والبكورية جملة لانهم بنوا اصولهم عليه وايضا لا خلاف في حسن
التكليف المستند وهو شاق وليس مستحقا اذ كلنا في تكليف التكليف قبل المسألة
هو في اثبات العوض على الله تعالى قال **والالم المستند منه تعالى في القطع**
وهو من غير طاعة عليه عونه وكذا العلم الواقع بامر واجبته واصواته
مع عدم الاستحقاق العقوبة والعوض على ذلك في ان يكون لم يكن المستند
كذلك المستند وايضا ان العوض لا يوجب الالم كمن قال ان يثبت في
الحق وقا على التلاوة في الامراتم العوض لا خلاف الامر في حق
والشيخ في الشك في المذبح وان تحقق فعدم وجوبه لغيره في الصلوة وان
على حاشية قوله الا اقام فيه وسامه بقا وقد يكون في العيب
لا على راسه والامام الا ان من الامور ليس هو من السبع على الشر
لما لا قد تم هو ضابط الاستدك والمعرفة حاصلة من قبل الا لا في حق
العبيد حرمنا لهم عليه وجهه المستوجب من جهة العوض اقول انفس
اهل العدل على وجه العوض على الله تعالى فيا يفعله من الالم المستند في

الكلف وغيره من غير علة العبد والا كان ظلما واحدا بالمسببة مما يفعل
 بالاعتقاد كتحذير الزاني ومن غير علة العبد عما اذا القينا اننا في النار كما
 فان المولى هو الله والعرض على الملقى لان العادة واخرها انضمت ايرامه
 ولا فرق بين ما فعله الله للعرض او اللطف في وجوب العرض عليه تعالى خلافا
 لما بين سليمان فانه قال الام الذي فعله الله تعالى المحرم اللطف لا يجب عليه
 فيه العرض والحق خلافه لا في عظم فلا عين وكذلك الام الواهية بامر كما
 لا تخية والمنذور والمقرب والام الواقعة باحتياج الساء والالام
 الواقعة بما يجبه اذا لم يكن مستحقة كذا الزاني فانها غير فعله فيجب عليها العرض
 عليه تعالى والعرض على ما في الساء لا جرم الاقل لو كان العرض عليه لما وقع
 الفرق بينه وبين ذالح السوء في الحسن والمال في ظلنا المقدم مثله لما في
 ان العرض لا يربط على الام اي لا يزيد عليه والام المساوي لا يحسن بل لا بد وان
 يكون بالنا سلفا فيحق الام في جنبه كاعراض الاطفال الذين يرضعهم
 الثالث لو كان العرض عليه الحسن منا ذبح المحرمات ابتداء دون العرض علينا
 ولما لم يحسن ذلك كان كذلك هي هنا وهذا القرب من الاقل اعترض الشيخ على
 نفسه بان فاعل الفعل يلزم العرض دون الامر فلم لا يكون العرض في الساء على
 الذابح واجاب بالفرق بين الامر بين فان الامر لا يحسن امره فعل الفعل لا
 الامر ظالم ليس له عرض فانه على الام الدخول على المغنول بحيث يقتضي حسنه اما

الله تعالى اذا امر بدمج الساء فانه غير ظالم وعنده من الاعراض ما يزيد على
 الام فكان مفضيا لحسن الذبح واعترض الشيخ على نفسه بسؤال اخر وهو ان
 الام اذا كان يتضمن اللطف ويحصله واجب على الكلف او مندوب فليكن
 ذبح الحيوانات واجبا او مندوبا لا سيما له على المصلحة وليس كذلك بل هو مباح
 واجاب عنه بان وان كان لطف الام لم يجب على الواحد منا ان يصلحه قد يكون
 لغيره ويحصل مصلحة الغير على الواحد منا غير واجب والمصلحة وان وجبت
 فانها اذا ذبحها الحيوان فقد حصلت والافضل الله تعالى ما يقوم مقامه في اللطف
 الام قد يحسن اذا اقتضى اما مصلحة دينية او دنيوية فمهما ينفي العيب ويحسن
 ينفي الظلم والاكل والشرب وصالح وبقية ولا يجب علينا حصولها الا عند الحاجة
 اليها فلا يكون الذبح واجبا او ثابتا وجوب العرض عليه تعالى عند الامر والاما
 ثبت وجوبه عند الحاجة فانه اذا الجي فزيدا بالام عمره كان العرض عليه تعالى
 الاما كما ذكرنا الامر فاذا وجب العرض عليه في الامر والاحتياج في الجاه او الى
 واعترض الشيخ على نفسه بالهارب من البيع على الشوك فان العرض على البيع وان
 كان الله تعالى هو الملقى فخلق الحرية فيه بصره البيع واجاب عنه بان المصلحة
 هو البيع لانه المصلحة حقيقة وجعل المعرفة ليس بالحاجة لمصلحة ما قبل الاقدام مع عدم
 الهرب والهرب اما حصل من الاقدام من المصلحة لا الله لانه الامر به فكان كذا
 الساء لا يقال للعبد ثياب على طاعة السيد فلا يكون له عرض عليه لان

لا استبعاد في اجتماع الثواب والعرض من جهتين فان جهة الثواب طاعتهم بالادب
 وجهه العرض الزامهم المشاق يمنع لغيره في انفسهم او لغيره ههنا ^{في} منقطع
 اباحة الاستعداد للمساوات والعرض فيه على الله تعالى كالذبح والاعبيد في الاتيان
 والثواب فيه على الله تعالى فاختلقت الجهتان المتالفة في الانصاف قال
 وهو تعالى لا يمكن من ان لا انصاف لا للعرض كمنع حديق الى شخص ليقبل
 كافرا فقل به موصفا ولا يجوز ان يكون احدا من الظلم الا قوله من الاعوان
 ما يوارى ظلمه والا كان تعليقا للمواصلة بالفضل وهو غير جائز اقول
 اذا تمكن الله تعالى المظالم من الظلم حتى فعله مع قدرته على منع الجور فلا بد
 من العرض ولا يجب عليه تعالى ان الواحد منها اذا دفع الى غيره ميثاقا ليقبل
 به كما في فضل به موصفا فانه لا يستحق العرض على الدافع كذلك الله تعالى على
 الصبر قوة يتمكن بها من فعل الطاعة لفضل بها الظلم فالعرض ليس عليه نعم يجب
 عليه لا انصاف تمكنه وقدرته على المنع بالقرينة لولا ذلك لما حسن منه
 التمكن والانصاف هو ان يتوفى من الظالم من منافع الله التي يستحقها الله تعالى
 ما يقابل فعله واختلف الشيخ ههنا في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى
 الظالم من الظلم وليس له من المنافع ما يوارى فعله ولا فذهب الشيخ ابو
 السيد المرتضى الى انه لا يجوز ان يمكن الله تعالى من الظالم من ليس له في الجملة
 من المنافع ما يوارى ظلمه وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم الله انما كسب

الاعوان ما يوارى فعله وقال ابو الطاهر انه يجوز مطلقا وتفضل الله عليه قال
 ابو هاشم ردا على الفاعل من الفضل غير واجب والانصاف واجب وتعلق
 الواجب غير الواجب قال الشيخ والسيد الشافعي فضل غير واجب والانصاف
 واجب فلا تعلق به وهو الزام المسألة من في فمقطع العرض قال **والعرض منقطع والا**
لم يحسن عمل من شاءه والا لما جاز ايلام الكافر المكلف واحدا به وحده
المعنى والصحة هي ان الجواز ورسول العرض في الدنيا او جعله بحيث لا يستحق
اقول هذا على ان العرض في كمال الثواب وبالفعل الشيخ ابو جعفر وقال الله
 منقطع وهو اختيار السيد المرتضى وابو هاشم وقاض القضا واحتج الشيخ بوجهين ^{ال}
 ان دوام العرض لو كان شرطا لما حسن من دونه والتالي باطل بالرجحان فانما ^{في}
 تحمل المشاق والالام لما نفع منقطع فالمدح مسلمة لا يقال هذا لا يتأق في العرض
 عليه تعالى لا نقول من قال بدوام العرض جعله دائما في نفسه سائدا وسائدا
 وعائز لو كان الدوام شرطا لما جاز ايلام الكافر بخلافه والتالي باطل فالمدح مسلمة
 ببيان الشرعية انكسبه يستحق العقاب الدائم وبإياله يستحق العرض الدائم وجميع
 بينهما محال احباب على الا ولان العرض يحيط بالكثير الشاق فيخفف عقابه دائما
 احاديث حتى اصحابنا عن الاول بان الاحباط في نفسه باطل ولا ينافي ههنا
 لان الطاعة والمعصية بينهما في ان لا فضا والطاعة التجميل والمعصية ^{محقاق}
 فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف العرض الذي لا تعظيم فيه فانه غير منافي لا تحق

ما استناع ذلك واستدللت على الاقتناع بصحة تعلق العلم باحد المعلومات مع
 الدخول عن كونه عالماً بالآخر وهذا لا يتناقض مع ما فيه نظر من تعلق نوع من
 الاضادة بغيرها بل يتغير بالاضافة اليه قطعاً فمن منع اتحاد المتعلقين بالعلم
 والمجموع وبينه وبين الاجزاء لم يعم لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار اما لا
 فلا وايضا كان يجب ان يقول مع الدهول عن الآخر وهو ما مع الدهول
 عن كونه عالماً بالآخر وذلك لان المطلوب بهذا التعلق بمعلوم لا معلوم
 والعلم بمعلوم اخر وفيه نظر لا نالوقتنا كما قال كان الدهول صفة للشيء العالم
 فيصير التقدير ان العلم كونه الشيء عالماً باحد المعلومات ونعلم كونه داخل في الآخر
 وذلك يدل على التعارض لانه يكون ممنوعاً ولا دليل عليه اما ان قلنا كما قال ان التعارض
 كان الدهول صفة لنا فيصير التقدير اننا فعل كونه الشيء عالماً باحد المعلومات
 ويحصل عن كونه عالماً بالآخر فلولو التعارض في الحقيقة لا محالة ذلك لان التقدير
 ان العلم هو التعلق ويحتمل ان يعلم كونه الشيء متعلقاً باحد المعلومات
 عن كونه متعلقاً بالآخر اذا كان المتعلقان واحداً فالواضحة على تقدير تقدير
 العلم بما يوجب التعلق جعل العلم لاطلاق المضادة غير متعلق بشئين وذلك غير
 معقول لان المضادة لا فعل الا من شئين بل يكون الشئان شأطين كل
 ما يقع عليه اسم الشئيين ولا فرق بين المضادة للطفة والمضادة للمضادة
 بهدم الشئيين ووجوده فيما يتعلق بالمضادة بها ولا يختلفان من حيث تعلقها

بمعلومات

بمعلومات وفيه نظر فان قوله ليس كلاماً فيه بل في المضادة بغيرها لا يقتضي كون
 العلم بالمضادة لا يتعلق بشئين مطلقين بل قال ان الحب في المضادة الشئيين
 التولد والبياض وهو حق لان المطلوب تعلق العلم بالسواد والبياض فوجب ان يحد
 بالمضادة المحصورة في البيان لا مطلق المضادة قال وابطال قول المحققين من يقول ان العلم
 بالسواد والبياض متعلق بامر ينصيح العلم باحد ما مع الجهل بالآخر غير صحيح لان
 كلامهم في المضادة المتعلقة بها ونصور السواد وحده غير تصور السواد المضادة للبياض
 وليس بانصيح العلم مع الجهل بالآخر هو احد الشئيين الذين يتعلق العلم بهما

السالمة ج في اختلاف المعلومات باختلاف المعلومات قال **هذا العلم المتعلق**

بالمعلومات المختلفة مختلفة لان النظر في العلم بالاول **مشرط**

بالعلم بالاول **مشرط** اقول اختلف المتكلمون في ذهب قوم منهم الى ان العلوم المتعلقة **بالمعلومات**

المختلفة كدرجات الاجسام وحق الصانع مختلفة وقال اخر من انها متماثلة
 لانها متفق في كونه معلوماً ومختلفة باختلاف المتعلقات المعاصرة وانما
 ابو حنيفة ذهب الى الاول واحتج عليه بان من صدر النزاع العلم بالدليل والعلم
 بالدلول وهما مختلفان والمتا في ذلك بينا اختلافهما ان نظر الذي هو طلب
 العلم بالدلول من العلم بالدلول لان طلب الحاصل بما هو مشروط بالعلم
 بالدليل فالعلم بالدليل يخالف العلم بالدلول لان المتا في لا يصح ان يكون
 مثله شرطاً لاتحاد المتكلمين في المتا في ولا شرطاً للمالكة في متا

مستقلة بالارادة قال **في الارادة صالحة صدق العلم الداعي اليه**
بيني الارادة وهي شهوة ان الانسان المرشح وينفر طبعه عن الدواعي المرد
بيده وليت المرادة التي كراهته منه لوجودها حال الغفلة عن الله
والعلم ارادة جارية حصلت بعد تردد والمحبة الارادة لكنها غير ارادة
الغوايب ومثلها ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة وقيل تراد بالارادة
والاعادة لا تقرأ كالمشقة **لا تشبه** والعقود لا يتفق اقول في هذا ان
مباحث الاول في الارادة فينا قد هب قوم الى ان الارادة هي نفس الداعي ^{الشيء}
اثبت رائدا عليه وهو اختيار الجاهل البصري فان الانسان قد يعلم ما في
الفعل من النفع ثم يجرد سريلا وقصدا الى الابداع رائدا عليه وقد يعلم ما فيه من
النفع ولا يقصد فلا يوجد ذلك وهو يدل على شوب اسرئله على الداعي فحضا
الثاني الارادة في حقيقة تعالى وهو نفس الداعي سواء رائدا عليه ^{في} دليله الشيخ
ابو اسحق وبعثناه الى الحسين البصري وقال السيد المصنف ان الارادة في حقه
صغرة رائدة على ذاته وقد صغر المحب في ذلك الثالث الفرق واقع بين الارادة
والشهوة فان الشهوة المرادة تستغن الداعي بالمشتهى والارادة محجة ^{لله} المقصد
ولهذا ان المرشح يندسب الدواعي المرد لا يشبهه بل يفرط به عن ذلك يدل
على المغايرة الرابع ذهب قوم الى ان المرادة التي كراهته منه ^{الشيء} لا يشبهه بل يفرط به عن ذلك
انظر ذلك باننا قد نريد شيئا حال الغفلة عن الله وذلك يوجب المغايرة
ونحن

والحق ان ارادة الشيء يلزمها كراهته الصند بشرط الخطف له فهو واحد الارادة
الشيء كانه الخاص العلم ارادة جارية حصلت بعد تردد وتسبب الداعي الخلف
المنبعث عن الارادة العقلية وعن الشهوات والمنفردات المختلفة فان لم يوجد
للمعد الطرقي حصل التحير وان وجد حصل العلم فالارادة المستدامة لا تسمى غرما
ولهذا لا توصف الله تعالى بالعلم السادس المحبة هي الارادة لكنها من الله تعالى هي
ارادة الغوايب ومنها في حقه هي ارادة الطاعة فهذا معنى المحبة وقد يطلق على معنى
اخرا بشرط الاسم وهي تصور كمال من الله او صفته او مشاكلة لمحبة العاقل
المعشوق والمغم عليه بغيره والصدق لصديقه السابق الرضا بامره الارادة وذو صلب
ابو الحسن الاسمرعي وقيل انه عبارة عن ترك الاعراض والعجز ان الجاهل يفسر
المحبة والرضا بالارادة وعند الكفر مراد فيكون محبوبا ومضيا به وذلك ينشأ
فعله تعالى والله لا يحب الفسا وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر الثالث
الارادة لا تتراد لانها غير مقصورة لزامها كما ان الشهوة لا تشبه والنفس لا يقف
وان كان لذيذا العائنة في تلك ان بعض المحبة قال كل فعل مراد والارادة ^{الحد}
مناهل فلها المرادة فاما ان قيل ليس اولى من الارادة فدمه والجواب الارادة
وان صدرت عنها فانها لا تتراد كما انتهى المسألة في لفظ الكلام النفس ^{بفرض} وكلامه
هنا واللام يجوز ان تصنف احدانية عن تكلم النفس ^{بفرض} كان **ارادة** الله
قد يقال في معنى ان الجاهل الاسمرعي يثبت معنى في النفس غير الارادة وهو الكلام

هذا لغت الاشارة فيه واحتم السج الواضح على ذلك بوجهين الاول اننا نعلم
 قطعاً اننا قادرين على النقل في الجهتين وهما متضادتان الثاني لو تعلقت القدرة
 بمقدور واحد كانت القدرة على الحركة عمية مضادة للقدرة على الحركة لغيره من
 المعلوم اننا قادرين على الحركتين فليكون كل واحد من المعنيين يوجب الجملة حالاً
 مضاداً للحالة الاخرى فنكون الجملة على حالتين متضادتين وهو حال الاحتمال ان
 مفهوم الممكن من هذا غير مفهوم الممكن من ذلك ولان نسبة القدرة الى الطرفين
 ان كانت على السوية لا يتم ان يصدر عنها الاثر الا عند سبب فلا يكون مصدر
 الاثر الا ذلك المجموع فقبل الضمنية لا قدرة وان لم تكن على السوية لم تكن القدرة
 قدرة الا على الخارج والجواب عن الاول ان المعنى لا يخلف بتبدل الالفاظ ^{معهم}
 الممكن هو القدرة من هذا مع الممكن من ذلك مشتركات في مطلق الممكن ولا ^{فمنه}
 بالقدرة الا ذلك المشترك الا ان يفهم بها المشترك مع الخصوصيات ^{عينية}
 يكون لفظ القدرة واقعاً بالاشارة على محال لا ثباتاً هي بعد المقدور
 وهو باطل الاجماع ومن الثاني ان احتياج القدرة الى اذنا لطبع الفعل بها هو
 مذهبنا ولا يدل على مطابقة المسألة في حقل القدرة ^{قال ولا بد من}
^{تعلق القدرة بشئ} ^{والا نفق كونه القدرة وهي متعلقة بالشيء لا بغيره}
^{بها} ^{اقول في وجهين لا يتحقق له الخلف القدرة لا تعلق بشئ في النصف حال}
 ذلك لان القدرة هي التي بها يصح الفعل فلا بد لها من متعلق والا لم تكن قدرة

اجمع الخالفان المنوع قادر ولا متعلق له والباقي في الاول قادر ولا متعلق
 له والجواب عن الاول ان المنوع متعلق لانا اوجبتا تعلق القدرة على بعض الوجود
 والمنوع عندنا بالمتنوع قادر وكذا الباقي تعالى في الاول اذا ثبت هذا فنقول
 متعلق القدرة هو الحدوث لا غير لان الواقع محجب بقدرنا ورواينا ^{الحديث}
 خاصة فهو المتعلق المسألة الاولى ان القدرة غير موجبة للفعل ^{قال وليست}
^{موجبة للفعل والا فزم اذا خلق الله في الضمير اولى قدرة على الكتابة ان يكتب}
^{وايضاً ان كانت علته فلا تعلق الا بالموجود وان كانت سبباً وجب ان لا}
^{تربى القدرة وكلامها باطل} ^{اقول} ذهب المعزلة الى ان القدرة غير موجبة
 للفعل خلافاً للاساعة واستدل الشيخ بوجهين الاول ان القدرة لو كانت موجبة
 للفعل لكان اذا خلق الله تعالى في الضمير اولى والقدرة على الكتابة وجب ان يكتب
 لان العلم القدرة متنازلة فان علم القدرة الطلب ليس هو ^{القدرة}
 وانما العلم بالحلم يتنازلاً وفي نظريات لها ذلك لقول مجيب ان يكون العلم ^{سبباً}
 في حد ذاته وقوع المقدور بالقدرة الثاني ان القدرة لو اوجبت الفعل لكانت علته ^{سبباً}
 والا لكان باطلاً لان العلة لا تعلق الا بالموجود كالمعنى الموجب للحرك المطلق
 له والقدرة لا تعاون الفعل على ما تقدم والثاني باطل لانا عند وجود ^{تسبب}
 يخرج عن اختيارنا ولا يقدر على رد المقدور كالاعتماد لا يقدر على رد حركة ^{محسوس}
 عند حصوله ونحن نعلم القدرة على السوء لا يخرج عن اختيارنا في فعله وتكرره ^{تمكننا}

من المفيد مع حصولها المسئلة **سبب** فان الغدرة غير باقية قال **وهي غير**
باقية لانها لا قيام للمعنى بالغير وهي موصوفة قبل الفعل بانها واحدة فاما
او حيل المستحق عنها وعن مقدارها اقول ذهب المتأخر والمفعل دون من
 المغترلة لان الغدرة غير باقية وشك السيد الرضي رحمه الله وذهب عنه من
 المغترلة المصيرين الى انها باقية واحتمل الشيخ ابن هجران تعليقاً على القول بمعنى
 انها غير باقية لان القارعة منه فلا تقوم بالقدرة لانها لا قيام للمعنى بالمعنى
 وهو صنف اصح المصيرين محقق بدم من صنع الوردية وان تعدد ولا يحسن
 الا والغدرة موصوفة فتكون باقية وفيه نظر لان الدم يحسن وان تعدد الغدرة
 والغدرة عند من انبأها معنى موصوفة قبل الفعل فربما كان واحد وهو متعلق ^{بالفعل}
 وان كان معدوماً بالعلق فغده الله تعالى بالفعل حاله عدم ثم لا يزال يتجدد ^{فلا}
 بعد اخرى عند العالمين بامتناع بقائها الى ان يخبروا الفعل للدخول في
 الوجود او تبقى دائمة الى ذلك الوقت عند العالمين ببقائها فاذا وجد ^{الفعل}
 استغنى عنها وعن مقدارها لانها محتاج اليها في الحدث وقد حدث
 المقصد العاشر في التكليف ونير ما نل المسئلة الاولى في شرطه قال
القول في التكليف **من جلد شرطه** **فقط** **والقدرة** **والعلم** **ما تكلف به**
واقترن من العلم به اقول التكليف يجب من تحيطه على ما فيه فقه على جهة
 الاقيد وشرط الاعلام وله شروطها ما هو راجع الى المكلف تعالى كونه ^{مبطلا}

بصفات

بصفات الافعال لئلا تكلف بالقيح وكونه عالماً بمقدار الحق من الثواب ولا
 لما ان ينقصه فيكون ظاهراً وكونه قادراً على اصيل الثواب وكونه حكماً لا يفعل
 القبيح ولا يميل الى الجب وقد مضى بيان ذلك كله فلهذا اهمل المصنف ذكرها وقال
 من جلد شرط التكليف ومنها ما هو راجع الى المكلف وقد ذكرها المصنف كان
 يكون عاقلاً وقد مر في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف لان تكليف من ليس
 بعاقلاً قبيح وان يكون قادراً على ما تكلف به والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو
 قبيح وان يكون عالماً بما تكلف به او متقدماً من العلم به والا لزم تكليف ما لا
 يطاق ايضا وانما لم يقصر على العلم لان الجاهل بالله ممكن من العلم به وهو ^{مكلف}
 به وهذا شرط آخر ذكرناها في كتاب المناهج داخل تحت هذه المسئلة
 في ما هي الاشارة قال **وما قيل في الاشارة بقوله** **انا هذه الجمل** **في**
لان الاحكام ترجع اليها والادراك يقع بها والافعال المبدلة **فقط**
في العلم بها والى شيئا في القلب ^{فقط} **والا لم يصح** **فقط** **فقط** **فقط** **فقط** **فقط**
 لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى مهية المكلف فاهي وقد اختلف الناس في ذلك والله
 اعلم ان الحق انه هذه البنية المحصورة والجملة المشار اليها وهو الذي يعبر عنه ^{فقط}
 انما فعلت وانت فعلت وهو اختيار السيد المرتضى واكثر المغترلة وذهب الشيخ
 ابو هبل من فرجه من اصحابنا والمفيد محمد بن النعمان رحمه الله الى انه شيء محرم
 غير راجع الى المسئلة بل هو البنية تعلق العاشق بمحسنة لا تعلق المحال

ان الذي لا يتبع فعله استاء من دون الاستحقاق وذلك يقتضي حسن التكليف بحسب
 الثالث في حسن تكليف الكافر وهذا من جهة الامامية كما قد روي في الخبر خلافاً للخبر
 والداري عليه ان الشرع لا يقع العترة من جهة حقها تعالى لانه كما عرض المومن بالقتل
 عرض الكافر له بالتكليف فكان حسنا وعلمه بعد ايمان لا يورث في هذا ولا
 كفره فانه يحسن قسا ان ندعو الى الطاعة من فعله متناعه منه وندعو الى الايمان
 من فعله ان لا يفعل واحبوا بان يقولوا ان لا يؤمن فكيفه والحوادث يعلم غير
 المسئلة في استحالة التكليف بالانطواء قال **وقوله ما ان لا يفعل** يعني
 ولا يصح فانه لا يكلفه ما لا يستطيعه ولا لا يتصور في الجاهل والجاهل
 الا في حق المعلوم بل يتحقق به علم ما هو عليه وكل من يرضى بغيره في
 في الاول والاعتماد ان لم يكن كذلك كان لا يجوز ان يكلف بالانطواء
 ولم يقلوا به احد من العلماء اقول انفتحت الامامية والخبر لا كانه على استحالة ان
 يكلف الله بما لا يطاق وخالف فيه الخبر فانه حق زوجه لانه تكليف ما لا يطاق
 صحيح فانه يصح ان تكلف الا على منظر المصنف والمقعد بالخير ان في الزيادة والعلم به
 ضروري وقد بينا ان تعالى احكامه لا يفعل الصبح فلا يجوز ان يكلف بما لا يطاق
 كما لا يجوز مخاطبة الجاهل واحبوا ان علم الله من الكافر ان لا يؤمن فلو لم يكن
 علم الله جهلا وذلك حال واستلزم الحال حال اجاب الشيخ عنه بان العلم تابع فلا
 يؤمن في المصنف والا لزم ان يكون الله غير قادر والصيا ما ذكره من معاطة لان

الله تعالى علم في الاول ان الكافر كيف وان ايمان يمكن فلو لم يكن لم يفتاب علمه
 جهلا بل دل ايمان على ان الله تعالى قد علم في الاول انه يؤمن وايضا من
 اقتضى في الدنيا فرضا مطاعا لما ذكره في ذلك لزم ان الله تعالى لم يكلف احدا الا
 بما لا يطاق لان كل واقع او معدوم معلوم والعلم يخرج عن الضمنية وذلك لما روي
 المقصد الحادي عشر في الطائف ويبدأ المسئلة الاولى وحده قال
القول في الطائف الطائف من يقدر الله تعالى به التكليف لا يصح
 يعلم وندفع في الطائف من ولاده لم يعلم اقول هذا اللطف وقد وجد قومه
 بان ههنا مقربة من الطاعة وصعوبة عن المعصية ولم يكن له حظ في التمكن من
 به الهينة الى الاجراء فالله لست اطفا لان له حظا في التمكن والاجابة في التكليف
 بخلاف اللطف وهذا اول من حدث الشيخ لان قوله يعلم عنه وقوله الطاعة
 ان لا يكون الكافر لطف وهو باطل وقد قسم الغزالي اللطف الى اثنين احدهما
 ما يختار عنه المكلف الطاعة ويسعى توفيقا او تمكينا وترك الصبح ويسعى عصية
 وبما يهاجمه من الطاعة ويقوى له اعيادها والصدق ما تقابل اللطف وهو على
 اما مقربة واما عن بعد هذا الفعل المسئلة في وجهه قال **وهو واجب**
 لان قاعدة التكليف تقتضي ما يمكنه التمكن والآن في كذا لطف في كذا لطف
الطائف في اللطف اقول انفتحت الامامية والغزالي على وجه اللطف وخالف
 فيه الجبهة لنا ووجه الاول قاعدة التكليف تقتضي ما يمكنه التمكن والتكليف ما في اللطف

واجب بيان ان من دعى غيره الى طعام وادى تناوله علم انه لا يقدم عليه الا بفعل
 بفعله الذي من حيث ان ادب فانه متى لم يفعل ذلك كان ناقضا الغرض وطلا
 لمرءه وجارا محرم منعه من الدنيا وكذلك التكليف اذا علم الله تعالى ان مع فعله
 يكون العبد ادعى الى المكلف بوجوه تركه يكون اقرب الى الامتناع فانه متى لم يفعل كما
 ناقضا الغرض وهو حال الثاني ان ترك اللطف مضرة فيكون فعله واجبا
 مضرة لان ترك اللطف في تلك الطاعة من غير كون العبد اقرب الى ترك
 الطاعة واللطف في المضرة مضرة المالك المذرة على اللطف فيه والذوق
 موجب لذلك الذي الى الفعل يكون داعيا الى الا يتم الفعل الا بوجوه اجتمعت الفدية
 والادعى وحسب الفعل اجمعا بوجوهين الاول ان التكليف تفضل ولا يجب على
 المفضل بلوغ النهاية فيه الثاني لو كان واجبا لفعله الكفار والذوا الى باطلا ولا
 لاموا بالمقدم منه والمجرب عن الاول فلا فرق بين المفضل والواجب فان من
 تفضل بالضيافة وعلم انها لا تتم الا باستئذان فانه متى لم يفعل عدا العقلاء
 مقربا عن الثاني ان اللطف لا يجب عليه الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة
 في تركه لا يجوز فعل اللطف البتة قال **ومن لطفه في فعله في الجحيم**
تكملة لدعنا الامر من المتعين اقول اذا قد بان ان الله تعالى ان لطف المكلف
 في فعله في الجحيم ان يكلفه لا احنا الشيخ انه لا يجوز لان الامر من غير ان
 متعين على تقدير التكليف فيكون التكليف متعينا بان الله تعالى امانات
 تكلفه

بيان ان طاعة الله
 ولا يلزم اجماع الناس
 فحينئذ يقال ان الله تعالى
 يكون كغيره من سائر الخلق
 فان التصديق والتوكل
 كل شئ فصدق الله تعالى
 ما

تكلفه ولا يفعل اللطف فيكون قد حرم له لطفه فقدم عليه والتكليف مع منع
 اللطف فيجب او يكلفه ويضطر اللطف فيكون قد فعل فعلا فيجاء وهو متبع عليه
 تعالى فلهما عليه ان يكلفه المستلزم في ان تقال لا يحسن منه فعل العتاق
 عند منع اللطف قال **ولم يهبط الا قد لطفنا واجبا للمجرب من عقاب** ففعلت
لان منعه من فعله فيكون العتاق حقيقيا لا الى العبد اقول اذا لم يفعل الله
 اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على تركه فكيف به لا فدينا ان اللطف
 يخرج مجرى التمكن فكما لا يحسن منه عقابه مع ترك التمكن فكذا ما قام مقامه ولا
 المنع من اللطف مما المكلف على المضرة فيكون وقوعها بغيره بالية تعالى الى العبد
 المستلزم في الاصح في الدنيا قال **سألت الله الاصح واجب في الدنيا**
لا ان لا يضره تركه على راسه اقدم وترد من حيث قوة التمسك ولا خلاف انه
 تعالى واجب لان ما يحسن ما فعله على وجه مضرة فيه وهذا القول في
 التفضل والمهمل وله العتابة فيكون حقا في زيادة الشهادة في حق الله
 اليقين فكان مضرة من فعله التمسك والشكر المثل به هذا ان لا يرضى في
 ولا لا يحسن وهذا الاسباب مما لا يبدوا لغيره على الاطراف الدنيا
 من روى في الاعم ولا يحسن في ان يفسد او يفسد معلوم وكيف يحسن
 من العاقل ان يمنع الانسان الصادر من مجرب وكذا ويضره السكون
 والاستسلام لظلاله ونظما من حيث والامتناع من الجحيم

من ما كثر من شبهة في تصحيح ما في الكتاب من أن الدنيا والآخرة هما أن لا يمتدنا
أول أقول لاختلاف المتكلمين في ما يقع في الدنيا هو واجب على الله تعالى لا
وذلك كما إذا علم الله تعالى أن من أعطى ربه الف درهم السقعة وليس فيه مضرة
وللا أحد ولا مضرة ولا وجه فخرج فذهب الشيخ أبو إسحاق إلى وجوبه وهو واجب
البعدين والبالغين والبالغين والبالغين وقالوا في أحاديثنا والمصريين من المعتزلة والاشاعرة
إلى أن لا يجب تصحيح الشيخ بوجهين الأول أنه لا يطلع من فعله فوجب إذا الداعي هو
علمه بأنما الفعل على الصلح موجود والمعارف وهو وجه القبح من غير يجب
الفعل لأن العقل لا يبعد من لم يفعل ذلك محالاً والله تعالى أعلم بالكرامات
فوجب صدقه عنه الثاني أن حقيقة القادر هو الذي لا يوجب القدره وتحقق
الداعي وأنشأ المعارف وجب الفعل وقد بينا أن الله تعالى قادر على كل
وعالم بكل معلوم والصورات منفية فلم يتحقق الفعل لا بنفس معنى القادر
لا يقال لو كان الأصل واجباً لكان الله تعالى محالاً بالواجب لأنه قادر على ما
لا يتناهي من المنافع فكذلك نعمه فافهم الله تعالى علمها هو قادر على ما لا يتناهي من المنافع
بأن الله تعالى محالاً لذلك لا سيما على مفسدة لا تعلم بالحق وذلك بخبر من لا يصلح
لا يقال العلم في وجوده مفسدة في زيادة المنافع يتأثر من التكليف فلو فرضنا ظلالاً
خلفه الله في موضع لا يطلع عليه تكليف أو يهيم لا يطلع عليها أحد فانه يجب عليه
أما ضمة الجوع عليه ولا مفسدة فيه لأحد من الخلق أجاب الشيخ بأن خلق من هذا

المحزون

المحزون لا يقع ولا لزم ما ذكرتم وأما ما شوه من الحيوان والاطفال فإنا لا يجب
أما ضمة الجوع عليه ولا مفسدة فيه لأحد من الخلق أجاب الشيخ بأن زيادة الشهوة إنما تكون
في الدنيا أما في الآخرة فلا مفسدة هناك فكان يجب تسليمها إلى أن يزيد في ملكه
ولذاته وذلك يؤيد الإمكانين هما أجاب الشيخ بأن زيادة الشهوة إنما تكون
مع زيادة البنية فكان يجب أن يزيد بينهم إلى أن يصير أحدهم كالجمل العظيم وذلك
من غير غاية التفضيل وأهل الجنة في جهنم عاينوا حبس التفسير لا يقال لو كان الأصل
واجباً لما تحقق الله تعالى السكر لأنه يصير كقضاء الدين أجاب الشيخ بأن الرب
والعوض واجباً عندكم ومع ذلك فإنا نشكره عليها لا يقال لا نشكره على فعل
سبب التواب وهو الخلق والتكليف لأجابه الشيخ بأنه مقابل بمصلحة فانه إنما
نشكره على خلافنا وكفنا وإيضاً فإنا نشكره على اللطاف المدنية مع أنه واجب
بما يشهرون بين الناس ولأن إبراهيم عليه السلام قال الله تعالى إن يحبني ويحب
عبادة الأصنام فقد سأل أن يطق له فيجبني الكفر ثم إن الشيخ مره فجب من
عدم القول بالأصل فكيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العفشان من محبة
عالمه لا يقال له من منعه من السكون والاستقلال بفعل ما كان أو أن يقطع
ما نشأ من محبة ولا انتفاع بما يلقى من كبره غيره عنه ولا ريب أن ملك الله تعالى
كالبحر ما لا يدرى ولا يشاء وما يفيضه من منة المحبة إلى الملائكة والخلق من الله
استظهاراً في البيان **سأله الشيخ** والمتوجه المسألة الأولى في كونها

الفصل الثاني عشر في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب
عنها وفيه مسائل المسألة الأولى في الاعتراضات على القدر والجواب عنه
قال القول في تتبع اعتراضات الخصم في التوحيد على طريق الإشارة الخفية
أما التمس في المذنب من إبطال الموجب عدم المصير على ما يقع منهم من أن
يوجب العلم لا استحالة عدم القدر وإحالة العلم على ما عارضه من
ما يلزم من كونه ممتنعاً له بل من كونه ممتنعاً ولا يلزم من كونه ممتنعاً
فيه كذا في الأول والقدح بالثاني لأن واستحالة تقدم العلم بالعلم
قادر على الشيء ولكن المانع من حصول العلم بالعلم كونه قادراً بأنه
لو كان مرجحاً لم تقدم العلم وهو محال لا يتبين أحد شيء فإورد الشيخ عليه مع الاعتراضات
السابقة ثلثة أسئلة الأولى لم لا يجوز أن يكون المورث موجباً ولا يلزم من تقدم
العالم لأن الأمر كما يعتبر فيه حصول المورث بعينه منقفاً والمانع فلا يلزم من
تحقيق المورث حقيقة عالم بنفس المانع فلم لا يجوز أن يكون هناك مانع عن المورث
من التأثير في الأول ثم ما لا يزال بعدم ذلك المانع فيحصل المورث وإن كان
وحاصله أنهم اعتمدوا على إبطال الموجب بالحوالة على المانع المنقضي لا نقاداً ولا
مع الإيجاب والجواب أن المانع كونه ممتنعاً محتمل عدمه أنه وبلغ من
استحالة عدمه استحالة وجود العالم واللازم ما يلزم بالضرورة فالمراد من مثله
السؤال الثاني لم لا يجوز أن يكون المورث في العالم وإن كان قادراً لكلمته

تكن

يمكن منتهى العقل واجبة لذاتها وهذا السؤال هو طلب الدليل على نفي الواسطة
أجاب الشيخ بأن العلة الواجبة قد تنقضي أمرين وأكثر فإن العلة الواحدة لا يحضر
أمرها في معلول واحد وإذا كان صدوره أكثر من واحد منها فنخصيص الواحد بالصدور
لا بد له من مخصص ويعود الكلام فيما بيننا من إفضاء المخصص صدقاً في حقه
دون ما زاد في مخصص آخر وبسبيل وهذا الجواب فيظن فيه والأقرب في نفي
الواسطة ما تقدمه السؤال الثالث قال لو كان الله قادراً في الدليل لا يمكنه إيجاد العالم
فيه لكن العلم بجحيم أن يكون زائلاً فلا يكون مقدراً أجاب الشيخ بأن القدرة
لا تستلزم التام ولا إمكان التام لا بالنظر إلى الماهية لا بالنظر إلى الحصول
التام بانبثاق الموانع وحصول الشرائط فإن صدور الجليل قادر على الشيء وإن
لم يمكنه حينئذ حصول المانع كذلك إلا أن المانع من التام غير مانع من حصوله
الاستدراك في تحقيق معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً بالذات وليس سميعاً بصيراً
وبصير لأن الإتيان بالسمع ليس هو العلم فلا يعقل إلا في الأجسام
بأنه تعالى لا يذبح فاستدل لأنه ينبغي أن لا يتحقق فيه فلا يحال به على السامع
بل هو العلم فقط قوله قد مضى الخلاف في كونه تعالى سميعاً بصيراً وأعلم أن
الأول المذكور أدل لأن السمع والبصر ما يكون بالاشتراك بينه وبين
صحة في جهة تعالى فلا جمل ذلك لقوا عند هاتين الصفتين والكلمة
أقرب في الجواب عن ذلك فقال قوم إن السمع والبصر وإن كانا في حقنا

بالآلات لكن في حقه تعالى السر كذا كما ان لا توجد الا فيمكننا واحيانا فلا يلزم
مثل ذلك في حقه تعالى وقال الآخرون ان معنى كونه سميما بصيرا كونه حيا لا افر
به وهذا لا يتوقف على الآلات وقال الآخرون ان معنى كونه سميما بصيرا كونه
حيا لا افر به وهذا لا يتوقف على الآلات وقال الآخرون وهو الذي لا يخلو
والطبل الاول بان الاله تعالى هو الذي لا يخلو في ذلك لا يعقل الا في الاجسام
فلا يكون للرجع به الا الى العلم بطول الثاني بان كون الواحد من حيث الاله ليس
بمفهوم الاله اذ عدم الاله امر عديم فلا يكون عليه للوجود فليس المفهوم للآلة
فينا الا الحواس وهو متفقيه عنه فلا يجوز له ان يتعالى بنا في ذلك مع ان ذلك
على كونه تعالى سميما بصيرا والقياس على الشاهد بما ذكره كونه حيا لا افر به
في حق كونه حيا قالوا **فاحالة الاله على السند بالآلة لا بد له**
عليه فضلا لافي علم ما من علمها في جاز ومعه عدم الشرط على علم
بالادب الاله في علمه من غير ما لا عليه اقول قد بينا في موضع من حيث
الآلة وانها عبارة عن الداعي والنتيجة صفة الاله عليه كصفة المريد
مما لکن اختلافوا فذهب قوم الى انه موجود لافي علم واختاره السيد المصنف وكن
ايجابا وقالت الكلامية انها صفة ذاتية واستدلوا على بطلانها على القصد
الحاصل لنا فانه كانت ايضا لما يجوز وقوعها في وقت وقوعها وقبله وبعده
انقرت الى المحقق هو القصد والارادة وكذلك اخلا ليعلى واطل الشيخ ذلك

بان

بان الاله عندكم لا تقع منا لانكم مجبرون فكيف يصح القياس على ما لم يثبت اصله
فانه لا دليل على جواز التقديم والتأخير فينا واستدل السيد المرتضى على انه
بان الارادة ان كانت قديمة لزم قدم المارد لتحقيق المقضي وهو القدر والماضي
كانت محدثا فكانت في الزمان كونه محلا للموت وان كانت في غير ما كان حيا
يرجع حكمه اليه وان كان جازا لزم وجود الشرط بحدوث الشرط اعني الحق فيجب
ان تكون لافي علم واطل الشيخ ذلك بان خلقها لافي علم ما من علمها في الجاز
وما ذكرتموه يرجع عليكم بالابطال فان سويت الاله لافي علم قول بنبوت
الشرط ونفي الشرط وغيره اعني نفي المحل المستلزم في ابطال قدم الكلام قال
وليس الكلام بقديم وتعيم المحقق ذلك الى انه محلي فيه اذ في غير واطل
الماضي بوجوبه لا مستغنى عنه وكمن الامور العائمة في العلم ولا في العلم
الافرو في هذا وفيما قاله في الجواب عنهم انه مستغنى عن ما لا عليه اقول قد بينا في ما
مضى فذهب الاشاعرة في الكلام وانهم يلبسوا معنى قائما بالنفس هو الكلام ونحو
انه قد عرفت من بطلان ذلك واحتجت الاشاعرة عليه بان كلامه تعالى بان يكون
قائما بذاته فيكون قديما لا يستحال قيام الحوادث بذاته وان كان قائما بغيره
ان يستعمل تلك الغيبة فيكون المستكلم هو ذلك الغيبة لا الله تعالى واعترض
عليهم الشيخ بالمنع من الاستغناء فان كثيرا من الصفات القائمة بالحوادث لا تستغنى
عنه سيما كاتوع الروح ومثله فاجاب الاستغناء عنه كما باطل لان الغائب عنه

توقفيته ولم يرد الى المحققين التوقيت في ذلك والله تعالى اعلم بحقيقة ما ينبغي عندهم
 فيبطل كلامكم بالكلية في ابطال دليل الاشاعة في الرواية قال
 هو ان وجود الرواية باطل لوجوبه من رتبة الرواية وبقية ما ورد في العلم والرواية
 وفيها ان الرواية مختلفة لانها من اوقات والذات مختلفة في رتبة الرواية انما اقول
 قد بينا في ما سلف من مذهب الاشاعة في كونها تعالى مرتباً ووليدهم عليها في مجرى
 والعرض اشتركا في صحة الرواية فلا بد من عدم مشترك في الوجود وهو ثابت في
 صحة قال وبطل الشيخ ذلك بالنقض بالرواية نفسها فانها موجودة ولا يصح
 روتها وكذلك الطعوم والروايات وغيرها من المعاني المعقولة الشائبة في الازمان
 التي لا تقع الامانة الحسية اليها وايضا الوجود مختلف لان نفس الذات علمها قد
 فلا يلزم عن وجودها المتعارفين لها وجودا شاعرا على ان يكون وجودها لها
 على ذلك لا ينفي في جواب شبهة الجبهة في الحيتين والتعجب في خلق
 الافعال والالطف قال لا نقول في تتبع احوالهم وانما على العقل الام
 في سلة تحتية العقل تصح الكذب في علمها باطل لانه فيجب ان يكون
 التعريف ووقع فعل الرواية بحسب الامانة الملك وكذلك العبد مع السيد
 لا يطابق ما ذكرناه للوجوب الفاعل والارام المحض انما هو مجرد العلم
 الوجود المطرقة باطل لان تعلق قد لا يبرهن لا يثبت ولا يثبت في ان العلم
 في وجود الوجود دون غيره والتعلق بالسياسة ليس بعلية حقيقة بل هو
 اتفاق

اتفاق حكم الجبر والارام المحض في القول بتفكيكه من احوالها فكانت
 مقدرة في قلوب قاصدين باطل لانها غير مستحقة واحدة ولا يستحيل وقوعها
 في احوال ظننا كانت بعدة والقدرة على احوالها في الالطف باطل لعدم
 وقوع القول بالظن بان التكليف اقول من شبهة رتبة الاشاعة في الاشاعة
 في الحيتين والفتوح وحلق الافعال والالطف الشبهة الاولى على الحيتين في
 قالوا لو كان الكذب مثلاً في الدنيا لما اختلف بالسبب الى اوقات والعرض
 والذات باطل فللقدم سلة لا شرطية نظرية في ابطال الثاني ان الكذب قد
 اذا تضمن تخليص في او لم يظالم والجواب لا نسلم ان الكذب بهما الحسن
 بل الحسن هو التعريف اي الاتيان بغيره مضرة تصرف اللفظ عن ظاهره عند
 دون السامع قال بعض المحققين قوله انما لا ينبغي فيجب والكذب فيجب والثاني
 اضعف واذا تعارض فيهما وجب عندكم ان كتاب لا تضعف مع الشعور بغير
 ووقع الاقوى فلهذا وجبوا الكذب وان كان في محال وفيه نظر فان الموجب انما
 هو الله والله انما يجب اذا فعل الفعل من جميع جهات المصلحة الشبهة الثانية
 قالوا اسندتم الافعال الى الفاعل نصيب وتوقعها بحسب قصودنا ودواعينا
 وهذا انفس الرقبة فانهم يفعلون بحسب قصد الملك وكذلك العبد مع السيد
 والجواب ان ما ذكرتموه لا يطابق ما قلناه لا اوجبنا الفعل عند قصد والذات
 بخلاف فعل الرقبة والعبد فانما لا يجب انما عند قصد الملك والسيد ونظر

الشبهة الثالثة قالوا لو اوجدنا الحركة مثلاً لا وجدنا الجوهر لان علته الاسناد
 اليها هنا لا يتماهى الوجود وهو حاصل في الفرض اجاب الشيخ بان تعلق القدرة
 بالحركة لا يخلل ضبط الالحاق سلمنا فلم قلتم ان العلة هي الوجود دور غيره
 الشبهة الرابعة قالوا لو كان الله بهذه الطاعات لكان اذا حلف المكلف ان
 يطيع الله كانا حاشا ان المصطفى وآلنا لا ياكل بالاجماع فلو كان الله رباً لكان
 الله تعالى احبنا لخصول الشروط والجواب انه ليس بمتيقنا حقيقة باجماعنا في حكم
 الدين ومنع عن انقادها الشبهة الخامسة لو كان الافعال المسؤولة مستندة اليها
 لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد والناظر لما يطل بالمقدم ضللتها الشرطتين
 الجزء الواحد فاحذر بان حاله اذ دفعه غيره فاما ان تستند الحركة اليها وهو
 بالاجماع والا الى احد منها وهو المطلوب او الى واحد من الاخر وهو ترجيح من غير
 مرجح والجواب ان الحركة قابلة للسنة والضعف فالحركة الحاصلة بها لا ترجع من
 السنة لا يمكن حصولها باحد مما هو مجزئ هو العلة ولا يستلزم في تركيب العلة
 ويكون الشخصان هيئتهما متماثلة متحضر واحد اذا انزحرتا معتمدين ويجعل
 الانفعال الحاصلة بها فعلى ان معنى كل واحد منهما علة تامة في الانفعال الحاصل
 بهما وان ظننا استنادها اليها كما شاهد في هذه الصورة ويمكن ان يكون قولنا
 وقوع الانفعال بالاولى ظناً كما شاهدنا في الجواب ان هذه الصورة
 انما يقع وقوع الانفعال بالاولى الحركة اسمى واحد فلا يقع بها وان شاهدنا

المثال فكل واحد منها له حركة غير حركة صاحبه وناقل الى حيز غير الحيز الذي
 نقله الاخر اليه وحقيقة لا يجتمعان على اثر واحد الشبهة السادسة لمكري
 اللطف قالوا ان الله تعالى انما يقصد باللطف ايجاد الداعي الى المكلف الى
 فعل الطاعة والله قادر على ايجاد تلك الداعية من غير توسط اللطف فيكون فعله
 عبثاً والجواب لو خلق الله تلك الداعية لكان مجتبراً فلا يصدق المكلف التوابع
 بمحصلها فيه وهو في التكليف اما اذا فعل فعله لا يجتبر المكلف عنده فعل الطاعة
 يقطع هذا المذهب المقصد الثالث عشر في الوعد والوعيد وفيه مسائل
المسألة الاولى في ان وجوب الثواب والعقاب سمي بالانفعال **في الدلالة**
 ليس في العقل ما يدل على ثواب ولا عقاب ككثرة الخمر التي لا تتحقق العقاب معها
 جزاء على طاعة وان يتحقق فلا دليل على النعم عقلاً والعقاب الدلالة
العقل قد يباين في ذلك اقول الخلف السكون في ذلك قد نصبت
 المعنوية الى ان يتحقق الثواب والعقاب عقلياً وهذا خبر عن الائمة سمي هو
 اختيار الشيخ ابي جعفر واختلفوا ايضا في دعواهم افعال قديمة عقلياً وقالوا
 انه سمي احتياج الشيخ على انه لا يجيب الثواب عقلاً بل بفهم الله كسيرة ولا يتحقق
 العبد باثار الطاعة ثواباً واثماً عليها كما ان المولى اذا احسن الى عبده نعم كثيرة
 حتى امر السيد وفضلته العبد ثم طلب على فضلته حتى اقيج عبد للعقل فكذلك الصورة
 الخارج احتياج الموحدين للتوابع عقلاً بان الله تعالى المكلف بالثبات فلا بد من منفعة

في مقابلتها هو الزواب كما ان اذا انزل الشفرة وجب عليه العرض والالزام العظيم وكذا اذا
الزمر المشقة والجواب قد بينا ان العبد لا يتحقق من سبيله شيئا في مقابلته فله
لما امر به ويقع من السبيل لا يدر لاجلها انعم عليه ولا بل لا بد من عوض واذا وقع
الفرق بين الشاهد بين الزام الماتق والزامها امتنع اللاحاق واحتج على عالم الزام
مع تسليم الاستحقال عدم الدليل الدال عليه وهذا يتم بعد ابطال ادلة الحضور وقد
احصوا بوجهين الاول ان الفضل محسن اذن من فلو لم يتحقق الزواب دائما
لكان الفضل الدائم اثم هذا العقل لا من العوام المقتطع فكان يقع التكليف نصبا
للمنافاة ان لم يكن منقطعاً كان المناب متالما بانقطاعه وهو يتألف في الزواب على وجه
من الالام والجواب عن الاول انه معنى على ان التكليف انما محسن المتبرين للزواب
الدائم وهو نفس النزاع عسكنا لكن الفرق بين الاستحقاق والفضل ثابت وقد
يختل العاقل الاستحقاق بالمقتطع على الفضل الدائم ولان الزواب يقاير العظم
والتعجيل وزيادة المنافع بخلاف الفضل وعن الثاني ان المالم يحصل مع العود
بانقطاعه والعود غير واجب واحتج الشيخ على ان العقاب لا يجب واما
بان المعية في الشاهد لا يجب عقابا ابدا في العقل والانساقام من دائما لا يقال
هذا يقتضي قبح عدم العقاب وانتم تقولون بربها لان القول لا يسلط ان
العقل يقتضي تعذيبه ولا يحكم بحسنه فاذا ورد السمع بشيئيه وعلم ان الله لا
يفعل الصبح بنبه حسن كما في السمات ب في ابطال الاصل

والاصطلاح لان العقل لا يقتضي هو الطهات اكثر الانسان العظيم ولا
منافاة بين الزواب والعقاب لان الشفاء والاقدم بالاحد من اولى من
عظمه والمزوم الدنو المشهور ولان الطاري ان يصطوب في ادنى الى مخالفة
فعله قال ابن عبد ربه في مرة خيرا يروون لم يبق احتمال يقال في مناهات
الاصح في له الا بالزام وجوبها ما اعد لها الوجوب وجوبها على العالم
اقول لختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اكثر الامة وجوه من المعنى الى ابطال
الاصطلاح وقال اكثر المعنلة بالاصطلاح انما يخلو افعال البر على ان المناظر يحيط المقدم
ويبقى وقال الرباعون ان يحيط ويحيط وهذا هو المارزة واحتج الشيخ على ابطال
الاصطلاح بوجه الاول انه يقع في افعالها اصطلاح الحسن دائما بفعل غير من
والعلم بضره في الثاني ان القول بالاصطلاح معنى على منافاة بين الزواب والعقاب
ولامنافاة بينها فبطل القول بالاصطلاح وبما عدم المنافاة انها انما ان يكون في
اثره يختلفها وفي استقامتها والكل باطل باطل اعد من المنافاة في سبيلها فلا يمكن
ان يخلط احد بعض الجمل مع ومعتبة البعض الاخر دفعة واحدة واما عدم المنافاة
في استحقاقها فظاهر لا استبعاد في من حق الشخص وارض عليه حاله واحد
واما عدم المنافاة في استيفائها فلا مكان الجمع بينهما بل يفعل احدهما قبل الاخر
الثالث ان العصية الطارية ليست اولى في عدم انقضاء التوب اليها من التوبة الكبريا
ان لا يفتيا وهل المطلوب او ينفى فعلا وهو اهل لما ياتي الراجع ان يلزم منه الذوق

طريق الطاريء شرط غير ذلك السابق لاستحقاق الاجتماع الصديق فلو كان زوالها
معللة بطريان الطاريء لزم الدور ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور ان يطلات
كل واحد منها لصاحبه للموقوف على وجود صاحبه وذلك محال وبقي اذا احتمل
وجود كل واحد من السنين على صاحبه لا دور فكذلك في جانب لعدم الخاص ان يطل
اما ان يزول الثواب السابق ويبقى ويستفيضه العتقان اما ان يطل ان
فلو لم يطل في فعله فلهذا خير من فاداة الثواب لم يبق العموم ثابتا واما
الثاني فلانه يلزم اجتماع الوجود والعدم في الاستحقاقين وهو باطل شيان
لذلك السابق وجود الحادث والمنفصل لروا الحادث حتى السابق والعلة
مع المعلوم فكما حصل الانقضاء وجب ان يحصل الوجود لها وهو محال **المسألة**
في ان عقاب القاسم مقطوع قال هذا القاسم المؤمن لا يملك له النار الا ان
طاعة قد يطل ان يحبط ويقتل مع القول بطلان هذه الآية بخلاف الاستصحاب
ولا نه قال يوسف فبما عرفت بطلان كانت الصغار ككفر والكبير غير كفارة
استل الوصف وايضا اجمع بين المؤمنين في لا يبين المنكوبين ولا يجب لآية
منه وعمرات المصطفاهم لا تعيد العموم ومعارضة لما اقول ذهب كثير
اصحابنا الامامية الى ان المؤمن القاسم لا يغفل والمنازعة ومحمدان لا يغفلها
اصلا وقالت الوعيدية بالخلو ومحمد بن حنبل في خروج الاول اما قد يتنافى الاحكام
فالثواب السابق محقق والعقاب محقق ولا بد من بطلان الثواب لغيره فان ثواب ثم

يعاقب وهو باطل بالاجماع او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب الثاني ان الله تعالى
وصف نكف بالعموم والغفران واجمع المسلمين عليه فاما ان يثبت هذا الوصف بالنسبة الى
الصغار والى الكبار والاول باطل لانها تقع بكفره والثاني اجمع المؤمنين وهو باطل
لان الغفران حينئذ واجب فيه وبها وهو المطلوب الثالث ان المؤمنين في قوله تعالى
من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لا بد من العلم بها علالا
ولا يمكن ذلك الا باطلان الثواب لغيره لستيفاء ما عليه العقاب وهو المطلوب
احق الختم بعمومات الوعيد كقوله ومن يقص الله ورسوله ويتعد حدوده ينزل
نارا خالدا فيها وقوله ومن يقبل موعنا متقبلا فجزا عنهم خالدا فيها لا يخرجها الا
والجواب انها لا تعيد القطع في العموم بل هي ظاهرة فيمكن الظاهر في هذا الخلاف
لدليل وقد بيناه فخلل الآية الاولى على من تقدم جميع الحديثين من جعلها الايمان والثبات
على من يقتل موصفا لاجل ايمانه وكذلك ما ذكر من الايات وايضا فانها مضافة
بابات الوعيد كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تقيد الحال وقوله ان الله لا يغفر
الذنوب جميعا **المسألة** في انك القاسم قالوا **المسألة** من النبي محمد في **المسألة**
الكبار المحبوا للمع والوجوب سقانا في الحق ولو لم يكن كذلك اقول ذهب اصحابنا
الامامية الى ان ثبات القاسم للمسلم في سقاط العقاب عن اهل الكبار وقال بعض القائلين
ان مقاسمة لست في سقاط العقاب بل في زيادة المنافع اجمع الشيخ كوجهين

القول ما لو اقر من قوله عليه السلام اذ خربت شملتي لاهل الكلب من امة الثاني
 كانت الشفعة انا هو وطلبنا الشفعة كذا في النص في النبي والثاني باطل في الاجماع فلذا
 المقدم احتجوا بقوله تعالى ولا تصنعون الا للدين بقوله تعالى وما للظالمين من
 ولا تصنع بطاع والجواب ان الاصل ان تصنع من المؤمنين والمؤمنات اي لا تصنع
 والمزاد بالظالم الكافر وفيه الضعف للطاع لا يستلزم في الحجاب لان الله تعالى لا يضيع احدا
المسئلة في عدم وجوب قبول التوبة والتوبة لا يجب قبولها على الله سبحانه وتعالى
 في العفو عن جميع ذنوبه وعن الاعراض والاعراض على الدعاء بجمع وجوب التوبة
 اقول استلزم التكليف فيها فقالت البصريون انه يجب على الله قبول التوبة
 ولا يصح منه العقاب لانه لا يقطعه بها وقال البغداديون انه يجب قبولها في العفو
 فلا يحسن العقاب بعدها ويكون امقاطه تفضلا وذهب قومنا اصحابنا الامامية
 الى انه يحسن من المكلف عقاب التائب وامقاطه عقاب تفضلا وهو اختيار
 الشيخ ابى يحيى واستدل عليه بوجهين الاول اننا نحكم في الشاهد بحسن قبول
 التوبة من المسيء المناسب تارة وتحسن الاعراض عنه اخرى فان من اسأله
 هذه انواع الاساءات ثم قبل بعينه ذنوبه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامر بمحبة
 على الدعاء الى الله تعالى في قبول توبتهم والمضغ البشري ولو كان ذلك واجبنا لما
 فذل ذلك المسئلة في ان التوبة واجبة قالوا **والجواب** على المسئلة **الجواب**
العقل السليم لو كان اقول اتفق اصحابنا على وجوب التوبة عن الكبائر

من ذهب المنزلة واما الصغار فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة عنها ايضا وخالف فيها
 ابرهاشم اما ما يدل على وجوب التوبة في الحيلة والعقل والسمع اما العقل فلا يهاذ ففته
 لصغر معلوم او مغفون ودفع الضرر واجب فاذا لم يتم الامها كانت واجبة واما السمع
 فلعله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا واما ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فمفهوم الآية
 لان ترك التوبة اضرار على المعصية والاصل في جميع الامور ان لا يكون التوبة فلو كان
 واجبة لان التوبة عن القبيح اما يجب لكونه قبيحا وهو عام وحجة ابرهاشم ان التوبة
 اما يجب دفعا للضرر وهو غير حاصل في الصغيرة باطلا لانا نعلم ان وجوبه واجب
 هو انما في الصغيرة على القبيح سواء اتمل على ضرره او لا المسئلة في ان التوبة تنفع
 عن قبيح دون قبيح قالوا **وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب والاندام**
اذ ثبت دفعا الى تحسن واحد وكفى منه قال ان لا يقبل توبته لو لم يذكر العلم
فكثرة ذنوبه بل اقول ذهب جماعة من اصحابنا الى ان التوبة تنفع عن قبيح دون
 قبيح وقال ابرهاشم لا تنفع حجة اصحابنا ان يحض منها الوسا الى غيره بانواع
 الاساءات ثم قبل به اذ ذى سيرا كما لو كسر فله ثم اعند الذين تلك الاساءات ترك
 الاعتناء بكسر الظلم فانه يصح اعتدائه وقبيل توبته فلم تنفع التوبة من قبيح دون
 آخر لكان الاعتناء بعدة سوا وهو باطل قطعا ولان اليهود لم يردوا عنها ثم قال
 اليهودية ذنوب السرة فانه يكون مسلما بالاجماع وحجة ابرهاشم ان التوبة عن القبيح اما
 لكونه قبيحا وهو يقتضي الذم عن كل قبيح وجوابه ما تقدم في هذا اليهودية المسئلة

في ان المؤمن لا يكفر قال **والمؤمن لا يصح منه الكفر فلا داعي الى اعتدال استيفاء**
الحق منه لا مقام الاجماع على انه لا ينقلب عن اعتدال الحقيقة
اقول ذهب الشيخ ابا حنيفة الى ان المؤمن لا يصح منه الكفر والدليل عليه انه لو صح منه
الكفر لعد واستيفاء الحق منه لانها بآية الحق الواسع لا يتم وكفر العقاب لا يتم
والعقاب قد اطلبناه فلزم ان يعتد استيفاء الحق منه ولا ينقلب الكافر اذا امن لان
الله تعالى جعله بامسقاط عقاب بفضل خلاف ما نحن فيه فانه يستحيل اسقاط ثوابه
المحقق المسلم طي ان الفاسق يجمع مومنا وبيان مهية الايمان **والمؤمن اذا صدق**
بجميع مومنا لان الايمان هو التصديق فهو مصدق فقط واستلزام حزم من
الايمان والاكثار قوله تعالى ان الذين آمنوا وخلصوا الصلوات تكثيرا قوله
ذهب اصحابنا الامامية الى ان المؤمن اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يبقى مومنا
فاسقا وقالت المعتزلة لا يجمع مومنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزه بين المذنبين
وقالت الخوارج انكافر والدليل على ما قلناه ان الفاسق مصدق بالله ورسوله
وجميع ما يتوقف عليه الاحكام الشرعية والمصدق هو الايمان فكان مومنا والله
يدل على ان الايمان هو التصديق فلو اهل الغفر وقد اظفر في الشرح الى التصديق بالله
وغيره ما علم ما علم بحسبه بهر الشئ فعل الطاعة جزاء من الايمان والالزام ان يكون قوله
ان الذين امنوا عملوا الصالحات تكثيرا لا فائت فيه هو باطل المسلم في ثبات
الصلوات والذين وغيرهما من السبعيات قال **وسائر السبعيات من اهل هذا المذاهب**
تفرد

العقل لان العقل عجز ذلك وقدره ليس **اقل من جميع السبعيات من الصراط**
والبرهان وعذاب القبر وسائر الممتلكات فيه ونظاير الكتب واحوال القيمة احوالها
يمكن في العقل ثبوتها وقد ورد السبع به فيجب البصر البصير لعدم الحواس المسلية في
اعتراضات الضموم على الوعد والوعيد قال **العقل في تتبع اعتراضات الضموم على**
صالحات الفرد والوعد انما هم من المومنين انما وقد اوردنا من احوالها على طريقتين
تخرج من احوالها وهم الى الاغراض المعاصرة واقع لو لم يقل ذلك دام العقاب باطل وعدهم
ولست كان هذا اقل واحصا مومنا بالاهل بالوكسوت غيري وقال في حزم
والذين المذكرة باطلها جافان الكفاية لينا فانه يردهم ويخرجهم من حزمهم
في السقا مومنا باعتبار التمييز باطل لسقوطها في المومنين فيه كسقوطها
في المومنين **سب** **ولن يبرهن على صحة الحق في المومنين** **سب** **ولن يبرهن على صحة الحق في المومنين**
هذه اعتراضات على ما تقدم من المسائل والجواب عنها الاول قالوا العقل يدل على دوام
الثواب فيبطل فكم على ان العقل لا يدل عليه بيان ان الحق يحسن مدحه انما كذلك الطبع
يحسن دوام ثوابه بالذات والجواب انه قياسه من جامع مع قيام الفرق فان مدح الحق
غير واجب على العقل واثواب الطبع يجب تاسيده عندهم فكيف يحمل احدهما على
الآخر الثاني قالوا كذا العقل على دوام الثواب فكذا على دوام العقاب بيان
انما لو يكن ذلك لزم الاغراض بالصحيح والاعراض بالصحيح قبيح الاستلزام ان العالم
اذا قدم على المعصية وعلم ما فيها من اللذة وعلم انقطاع عقابه في الآخرة كان ذلك

وعجزوا عن معارضة عقديته في قوله تعالى **فَأَنذَرْتُهُمْ مِثْلَ** وغيرها
من الآيات وعجزهم عن معارضة لانه لو عجزوا عن لفظ وعجزهم كان القدر
دون غير مستغفهم باطفا ونور وانطال امره فلو قد راجع المارضة
وعجزوا عن الآيات على ما في سورة كاذفات **القرآن والنجار من المصير**
في امر كثر اقول اعلم ان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم توقفت
على نبات مقدمات احدها ان ادعى النبوة وذلك معلوم بالتواتر اليك في
فصله الثانية ظهور القرآن عليه وهو ايضا متواتر لما لمرة ان القرآن معجز
وقد اجمع الشيخ عليه بأنه قد روي في بعض المرات وعجزوا عن المعارضة بمثل ذلك
معجزا اما المحمدى فلهذا تعالى **قُلْ لَوْ كُفِرْتُمْ عَلَى الْأَرْضِ عَلَى أَنْ يَأْتِيَ بِمِثْلِ**
هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وقوله تعالى **فَأَنذَرْتُهُمْ مِثْلَ** وقوله تعالى
فَأَنذَرْتُهُمْ مِثْلَهُ واما العجز عن المعارضة فلا يلو عجز عن لفظ لان من القام
الطيفة لليلة على سقوط الكافية لانه العلم بالامانة ضروري ولا يفتقر
الى اتم انفي المزمع لا يقال عدم المعارضة لا يثبت على تقديرها الا انها تركها الغير
اما الاستهانة والخطوف مع القدرة لا يقال لو كانوا قادرين لما التجأوا الى الحرب
الاسمى وترك المعارضة وهي الاسهل فلما تركوا المعارضة ذلك على امتناع علم
لانهم كانوا مستغفون باطفا ونور وجهدين على انطال امره والاستهانة به بالجملة
لان كان امثرت منهم لبا ونجرا والخطوف ضعيف لانهم لم ينجوا من ثلثة

عشرة سنة بينهم ولم يحكموا من المعارضة وقد سئل على نبوة نبيهم ذلك من ظهور الآيات
كاشعا في الغرر ونوع الماء من بين اصابعه وتيسر الصافي كغرة وحسن الجذع
الباين اليه وعجزها من الحجرات الظاهرة وكانت مقولتها بالاحاد ما لاها متواترة
المعنى ومن اخباره بالغبوب في مواضع كثيرة من القرآن كقوله **سَيَرَمُ الْجَمْعُ** وقوله **لَا تَخْلُقَنَّ**
الْمُتَكَلِّمِينَ وقوله **لَوْ أَنَّ الْأَرْضَ جَوَالُ** وعجزها من الآيات وفي غير ذلك
كقوله **لَمْ يَلْعَلْ** مستقال بعد التاكيد والقامطين والمارين وقوله **لَا تَهْوِي**
من يترك على هذا فحسب هذه وقوله **سَعَفْتُ بِكَ** لان من بعد وعجزها من الاخبار
للدلالة على نبوة المسلمين في جواز الكرامات **قال وعجزوا عن الحجرات من الآيات**
والاستهانة بالخطوف مع القدرة اقول انفتحت
الامانة وجامعون الامانة على جواز الكرامات واطهار المحرقة على يد الامانة
خلافا للمعزلة لنا انهم يحتمل ولا يقع في انطوائها ما عدم الاستحالة فصرحوا
لانهم يمكن والله تعالى تادس على جميع المكذبات واما عدم قبحه فلا نجهت القبح هو
الكذب وهو متفق عينا اذا صاحبه الكرامة لا يدعى النبوة فاشفى وجه القبح بل فيه حجة
حسن لان خلق المعجز عليه الرسل تصديق له لقولها الاحكام التي لا تغلبها حسن
فكذا تصديق مدعى الامانة بالحجرات الحرام من ايضا يكون مكذبا فلو ادعى
وقد قد تصدقوا واما انهم يفترون في قصصهم وغير ذلك فانطلة الامانة
بالقرآن من ظهور الحجرات على يد الامانة عليهم السلام احسبت المعزلة بانهم رجا انطوائها

عليه صلح واحد لجازاظهاره عليه يد كل صالح فيخرج عن كونه مجزوا ولان ظهوره عليه
غير النبي ينفي عن النبي والجواب عن الاول المنع من ذلك بل يجوز ان يكون كافي في حق
الانبياء وعن الثاني بالمنع من الفرقة كما في حق النبي ايضا في ان الانبياء
اشرف من الملوك قال **والانبياء افضل من الملوك** في الرسالة **الرسالة**
اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الامامية وجمهورها من الامامة الى ان الانبياء
اشرف من الملوك وقالت المعتزلة والغالبة من الملوك ان الانبياء احق
بشرف الرسالة وبعض الملوك ليس كذلك والمثالي لهم فيها اعتبار المتقدمة بصفة
التكليف ولان الانبياء يحفظون مع وجود الثاني تكون عبادتهم اسبق والاولى
ان الله اصطفى ادم ونوحا الخ اجمعين بقوله تعالى **انا قد اخترناك** ان هذا الاصل الكريم
وقوله **الانبياء** كما ذكرنا عن هذه السجدة **الا ان تكونوا ملكين** او تكونوا خالدين والجواب
عن الاول انه راجع الى حسن الصلة او قد يفهم من كلامهم العقلاء ان الملوك احسن
صورا من البشرو عن الثاني ان الملوك لا تاكل ولا تشرب فكان تبيينها لهم

في الاعتراضات على النبوة والجواب عنها **القول في تتبع الاعتراضات على النبوة**
باستحضار العقول فاما بعد لان العقل لا يدخل في الاثبات والاعتراضات
يكون الموحى اليه غير ذلك بل قد يكون استظهار النبي الى انه ملك اما بالعلم او
بالعمل والامان لا يتحقق في كونه من عند الله تعالى الجواب ان يكون الدليل له
مسيحا لانه تعالى يجب عليه دفع مثل الشيطان ومعه من الصلوات وايضا

فالسكان لا قدرة له على الامانة والغيوب التي تضيقها الطرائق وتجزئها
يكون النبي ارفع العرب لا يمنع من معارضة ما جاءه من اهل بيته او يقر به ويعتبر
المعارضة وان لم تنقل كما نقوله في النسخ على الاما ليس في ذلك من ينقل
النوازل والمعارض لم ينقلها في قوله ولا تضيقها من الضيق والصلح في
الاعمال بالتميز للدين اجل لانه ان يكون عند الخدي العبد اسبق والعقل
يكون الملك ومما لا يثيره في الفضل على ما يقتضيه تبارك العقول
اقول هذه الاعتراضات على النبوة الاول اعتراض الرازي قالوا الانبياء ان جازوا بالعبودية
فلا حاجة اليهم ولا ينمردون والجواب ان العقل انما يحكم في الامور الكلية النظرية اما في
الامور الجزئية العملية فانه يحتاج الى معين فالانبياء انما اتوا بهذا النوع الاخير فلا يقع
الاعتراض بالعقل الثاني لا يجوز ان يكون للمسيح دين الله ودينهم غير ذلك بان
يكون مسيحا فلا يكون له ما يدينه والجواب هذا التجوز من دفع لانه قد ثبت انه تعالى
حكيم والحكيم لا يفعل التبع وهذا النوع من اعظم الصبايح فلا يفعل الله تعالى ولا يمكنه
وصيافته اعلم ان الراسخ هو الملك اما بالاستظهار ان يخلق الله فيه علما ضروريا
بذلك ويجوز ان تظهر عليه مع الاقوال بالدعوى الثالث لم لا يجوز ان يكون
الملك للقرآن مسيحا والجواب عنه ما ذكر في الثاني من ان الله يجب عليه ان لا يمكنه
لما فيه من الضلال وايضا الشيطان لا يمكنه الاخذ بالغيوب والقرآن قد تضمنه فانه في
ذكره الرابع لم لا يجوز ان يكون النبي ارفع العرب فيجوز ان يعارضه هذه الحقيقة

لا باعتبار كونه مجزئاً فانا لو قدرنا صلواته في الفضاحة لعارضه والجواب ان هذا لا يمنع
 من المعارضه بالمثل او بالمقارب فانه وان كان افسح العرب لكن غيره يقارب فيمكنه الاشياء
 بمثل سيرة او بمقاربها ولا يمكن كذلك بهذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ كلام العرب
 المطلع عليه يمكن استعمال كلامهم ونظمه على طريقهم في غاية الفضاحة بخلاف القران
 فان البلاغ وحفظه الثاني له على مزايا لا يمكن الاثبات بمثل وقوع الفرق فظهر
 ان ليس من جنس كلام العرب الخاص بمجوز ان يكون قد عجز عن وان لم يفلح في انشاء
 من الوقائع مثل المض على الامام الذي تظلم الشيعة والجواب ان مثل هذه الواقعة المبهمة
 فتحتمل ان لا تفضل بالقرآن عادة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم يقولون خلفا من
 سلف المض على اختلاف المعارض فانها لم يفلحوا به في ولا تضار في مع ان يظهرها
 ما شؤفروا عيهم اليه فضلا عن المسلمين السادس قالوا الكرامات باطلة والاولم ان
 من الانبياء السادة غيرهم فلا اختصاص لهما بالفضيلة والجواب ان من التفسير في ذلك
 ما يوجب التكامل والرفع لهم من حيث ان اتباعهم مخصوص بهذه الكرامات نعم لو محمد
 انسان كما ذهب وظهرت المجردة عليه لزم التفسير السابع قالوا الملكة افضل لانهم
 روحانيون مجردة عن العلائق النسائية بخلاف الانبياء فانهم اجسام كيفية غير محجزة
 والجواب ان التجرد غير مطلق للفضل بالبدنية المستلزمة في الهمة وان كانا فالا
 والقول في الاشارة وانما بها الاجزاء وتجمع وتوفيق لا اعتبار بالسابقة واللاحقة
 المسلمين ببلد بعد ما لا يسلطون انزاله واعادة العباد من حيا لغيره

والا

والا يجمع جميع الاجزاء بعد المتفرق لعدم الاعراض الاولى اقوال
 اتفق المسلمون على اعادة الاعيان خلافا للفقهاء من اهل المان الاعادة فقال على
 معينين احدهما جميع الاجزاء والفقهاء يفرقونها وانما يعيد احدها بعد احدها
 وقد استدل الشيخ على المعنى الاول بان يمكن اذ واجب العود لانه عالم بكل معلوم قاذ
 على كل وقدر يقدر على تاليفها والصادق اخبر بذلك بانوا ان يكون حقا لا يقال
 ان فيفسد الحيوان بغير بحيث يصير جزءا المقتضى به بد لا عن اجزاء المقتضى فان
 اعيدت الى المقتضى لم تكن اعادة المقتضى به باقية وبالعكس لا يقول المقتضى
 لاجزائه اصلية باقية لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكذلك المقتضى به فاذا اعيدت
 احدها بالآخر ضارت الاجزاء بالعدائية فواصل بالنسبة الى المقتضى وان كان هولا
 بالنسبة الى المقتضى به فاذا اعيد المقتضى لم يبق تلك الاجزاء معه بل يعود مع المقتضى
 به ومن حيث ان المقتضى به يكاد لا ينفك عن المقتضى به ان كانت ههنا الجدة والبقية الاخر
 الاصلية لا غير واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى ان ساعد وهو الحق
 وتفرقت الى احوال واختاره المصنف ولا يخفى عليه ان كان الاعادة بالمعنى الاول مستلزمة
 لا تكاملها بالمعنى الثاني وقد ثبت للملزم فيثبت للزم ان الملكة ان الاذن ليس هو
 حيلة عن الاجزاء الاصلية لا غير بل لا بد معها من الاعراض كالتلف في المعداد وغيرها
 ولا شك في ان الاعراض اقوال وتقدم فاذا اعيد تلك الشخص حينه وجب ان يعاد
 ذلك العرض حينه فظهر ان الملزم هو هذا السكال على الصحيح وهو ان يذهب الى ان

الامراض غير باقية والادنان باق فنقول ان كل في الشخص المعين العرض المطلق بطل
 الاستدلال والادنان عند فناء كل عرض وهو بطل المسند في فناء
 الجواهر قال **والجواهر باقية على ما بان لنا الذي كنت بالامس لا تدين ولا تنقض**
ما تقدم وما يحتاج اليه لعدم الحاجة ولا مقتضى الاستدلال اقول ان مقتضى
 على ما في الجواهر لا ما هي عن النظام فانه يقتضي انما لا يتحقق وقتل معصوده انما يمكنه
 في الاستدلال بالادنان بالفاعل فزعم لنا قاعد عدم بقائه مطلقا وهو حسن والدليل على
 طابقنا ان علم الصفة اننا الذين كنا بالامس موجودين وذلك يدل على البقاء
 قولنا لا يتحقق ما يتحقق وما يحتاج اليه لعدم الحاجة اسارة الى المقتضى ان هذا النظام فانه
 فلو علمنا ان الجسم يحتاج الى العرض فاذا لم يخلق الله العرض انقضت انفسه
 والدليل على بطلان ادان الجسم لو لم يحتاج الى العرض مع ان العرض يحتاج الى الجسم ثم لا بد
 واذا ثبت ان لا يتحقق ما يتحقق ما يحتاج اليه ولا بالفاعل كما ذهب اليه بعضهم ان مقتضى
 هو لا يجاد وجب ان يكون استقواء بطرياق الصد وهو الفناء الذي يوجد لا في
 كما ذهب اليه المشايخ وهو ضعف المسند في الامور المعروفة والامر بالمعروف والمكر قال
وعلى مقتضى قول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا في الامور المعروفة والمنكر قال
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اقول ان مقتضى القول بالسلوك على الامور بالمعروف والواجب والنهي عن المنكر
 مستمرا واختلفوا في وجوب ما عقلا فذهب اليه قوم وخالف فيه اخرون وجهنا الفرق
 ذكرناها في المسامحة اما المعرفة فالتدبير فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر

والله اعلم

وانهم من المنكران يعلم الامر والمناهي كون المعروف معروفا والمنكر مكررا وان يكون يعرف
 ما يقع والمنكر ما يتكرر لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ولا يجوز تأخير الامكان
 وان يقترب على الظن استقواء العادة وذلك كله ظاهر المسئلة في الاجابة
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اقول ان مقتضى القول بالسلوك على الامور بالمعروف والواجب والنهي عن المنكر
 الاجل في اللغة هو الوقت فاحل الدين هو وقت وجوب الدانة واحل الحيوة هو الوقت
 الذي علم الله تعالى قوع الحيوة فيه واحل الموت هو الوقت الذي يعلم الله قوعه
 فيه فالميت يموت باجله بمعنى ان الله علم انه يموت في الوقت الذي مات فيه فاك
 واما القولون في ان لا يقتل باجله فان اراد به ان الوقت الذي حكم الله بطلانه
 حينئذ فهو كذلك وان اراد انه لو بقي لعاش اومات فخلات اضرار المصنف ان
 منهم من لو بقي لعاش فمضوا ومنهم من لم يبق عليه المراتك واتجه على القطع بجميع
 البعض بان ملكا لو قتل اهل بيته فانا نعلم انهم لو قتلهم لعاشوا لانه لو ادرك ذلك
 لم يخرق العادة اذ من المستحيل عارضة موت اهل تلك البلدة في يوم وفرة العادة
 لا يجوز الا في زمان الرسالة السليمانية في الاسكان **والامر بالمعروف والنهي عن المنكر**
من الله عند الامور المعروفة والمنكر اقول ان مقتضى القول بالسلوك على الامور بالمعروف والواجب والنهي عن المنكر
 يباح به الشيء وهو صريحان في حرض وعلاهما البعض هو نقصان السعر على العادة
 العادة مع اتحاد الوقت والمكان والعلة هو ان السعر على العادة دفعه فاما ذلك

والكان فقد يثبتان الى الله وقد يثبتان الى العبد فالرخص يكون من الله فيقبل
اسبابا يمكن اكثر الامتنع ويقبلان عنده الناس فيها او يقل احداهم والغلل يكون
من الله بان يمسك الحال فيه ويكون الرخص من الناس بان يجلب السلطان الالفة
الى طلبه ويصير ذواتها ويكون الغللا منهم بان يمسك الحال المسلمة في الامتياز
قال **والرخص قد اجمع الانتفاع به وجازان اكل الاشياء في حق كمال**
ماله الغير وليس الرزق مالا لا ينقطع من حصة ورواها في ذلك اقول
الرزق حد عند العبد ليس ما صح ان يتنفع به وليس له احد المتع منه وهو تركه بين
الانتفاع بالمال والولد والحيوة وغير ذلك فوجب التحديد به وقول المصنف ما اجمع
يعني بما صح عقلا وشرا عما يخرج عنه الحرام فانه ليس برزق لانه تعالى امر بالانفاق
ولا استبعاد فان اكل رزق غيره كان له استبعاد في ان ياكل ما لغيره وحده
عنده ما انتفع به مطلقا فالحرام عندهم رزق المستلجج في بيان عصمة الانبياء قال
لا العقل في حق الانبياء والورد على ما في المستلجج اجمع **العصمة الملقاة**
من اخص بمن الخطا ولا يغير على غيره **والا لم يكن المنع من اباؤهم**
عصمة الانبياء انهم لو لم يكونوا معصومين لادعى الى التغير من قبل اقاوم ونظا عاين
ولا الله اقول ذهب الامامية الى ان الانبياء معصومون قبل النبوة وبعد ما عن
الصغار عهدا وسهوا وعن الكبار كذلك وهذا فهم فيه جميع الفرق اما المعتزلة فذهب
الكثير الى عصمتهم عن الكبار وذهب الصغار وجوبه واعلمهم الصغار سواهم ومنهم

من جرد صدق هاشمهم عدا ومن الحجرة من اجاز الكبار وهم الحقوة والاشهر منهن
جوزوا بعد الصغار والخراج حوزوا عليهم الكفر وقتل الخوف في ذلك لانه من الحب
عن العصمة بل في قول ذهبهم الى المعصوم هو الذي لا يمكنه الاثبات بالمعاصي ان يكون
محضا للدين من غير ان يفسد ان يفتي باتباع الاقدام على المعاصي كما ذهب اليه بعضهم
او يكون قادرا على الطاعة لا غير او غير قادر على المعصية كما انضاه ابن ابي عمير
وهذه الاقوال مقرر في طلب القدرة والخوف فلا بد والافهم ان لا يكون المعصوم واثبا
على ذلك القبح والشا الى ابطال الاعراض فالمقدم مثله فاذن وجب ان نفس العصمة بعين ذلك
والا قرب بالاضمان في شجرة وهو انما عبارة عن لطف يفعل الله تعالى بالكل لا يكون معه
داع الى المعصية والى ان الطاعة عن قدرته عليها اذا ثبت هذا لقول الله تعالى على عصمة
الانبياء ما لم يوقع الخطا ومنهم من لم يفسر عن احوالهم الى ابطاله الا انهم يفسرون العرف
عن المعصية فالمقدم مثله لان الحجرة والى على صدقهم واتباعهم طرصد الدلائل
دلالة الحجرة على ما دللت عليه ولانه كان يجب الاستخفاف بهم والنفق لهم عن ذلك
والى الى ابطاله المستلجج في الرد على الربوت قال **ولم يدرى الرب من تحت الله الصريح**
باطل الحجة انهم المستلجج كما في الحديث **وطيخ خرج قوام ان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم**
الامر بيمينه ان كان مصلحا كان انهم منه تبعا على ان في الموداة او امر كثيرة
منه وخلفوا دعواهم ان منى **قال** **انما خاتم النبيين باطلا لانهم لا تقوا قولهم**
بما عرفت من ان العاطل لا يملكه على الاقدام كصدمه **المنع في العبد الحق اقول**

اعلم ان اليهود من اذهابهم على الجلاله الشيخ قالوا الشيخ باطل فبقوه محمد بن عبد الله و
 الملازمه ظاهره وبشايه ثبوت المقدم ان المأمور به ان كان مفسدا والمصلحة استحالة الممنوع
 عند الاستحالة الممنوع من الجواب ان المصالح تغير بتغير الاوقات والمكلفين ولذا
 كان كذلك شأن ان يكون المأمور به مفسدا والمصلحة في وقت دون اخر والمكلف في
 اخر فجاز الشيخ والخصم كل في حق المصلحة فانه يكون الدوام مصلحة له في وقت دون اخر
 ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم المصلحة بالسبب ان كان مصلحة كان المصلحة عند قبحها
 وان كان مفيدة كان الامر به قبيحا وما يظلمهم ما ورد في شرعهم من الشيخ فان الجمع بين
 الاثنين قد كان مباحا في شرعهم قريب ثم حرره موسى وغيره ذلك من الاحكام وقالوا
 قال موسى انا انا انا النبيين وقالوا مكوا بالسبب ابتداء وذلك يدل على عدم شرع
 والجواب عن الاول المصلحة من ذلك فان ادعوا الموازنة في نقله فمنا ان ترجمه فان ترجمه
 استاصلهم عن التوافق بين تلك الصلوات والفظ النابذ لا يدرك على الدوام قطعاً فانه قد
 وردت الفاظ النابذ ولم يرد بها الدوام كما جاز في السورة ان الله قال الشيخ عند حرمه
 من الفلك التي حصلت كل ما به حية كلاك ذلك فلهذا تلك واختلفت ذلك كما كتبنا المشب
 ابتداء ما خلا الدم فلا ناكله ثم حرم على كل ما هو كثير وجازية اقربا الكلب يوم حرمه
 حرمه فاعندة وحرمه عتية من المنار بقراناً فاعنداً الحقاً بكم ثم انقطع ذلك الدوام
 وجازاً اكل عبيد حرمه من سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثبتت ذنبه ويحرم
 ابتداء وغير ذلك من الاحكام فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يرد ذلك مع شدة المنطق

المستند في الرد على النصارى قال **واذ عام لصا في قاييم الله واطلا**
ان كانت كالمعانى فقد بطلت وان كانت عين الذات فهو متاخر
 اقول المتكلمين لم يحصلوا كلام النصارى لاضطرارهم الى الحصول لهم فانهم يقولون البارئ
 جوهر واحد لكنه انا فيهم اقوم الاب والابن واقوم روح القدس فذهبهم ان
 الاله واحد لكنه في ذلك غير محقول واضطررنا في معنى الاقانيم ولخص من اقوالهم ان اقوم
 الابن اقوم الوجود واقوم الابن اقوم العلم واقوم روح القدس اقوم الحيوة وهو ان يقولوا
 فذا ثلثة فهو اطل المأمور من الاله واحد وان ارادوا بذلك الصفات الثلاثة على الذات فهو
 مذهب الاشاعرة وقد مضى ابطاله وان عنوانه هو الاضداد لطف بطلانه وان ارادوا شيئا
 آخر فلا بد من شيئا واضطررهم وهذا الباطل عظيم السال في الرد على النصارى والطبيعيين
 قال **وقول النجاشي بطله قد مضى الصانع واستندوا في اختياره ولم يرد عليهم**
القول على جلاله من القول وقول اهل الطبيعة بطله **بطله ذلك** اقول
 اختلف قول النجاشي على اثنين الاول قول من قال ان الكواكب السبعة حية بخلافه والثاني قول
 من قال انهم اجساد حية والعقول باطلان اما الاول فلا نواف اجسام حية فلا تكون الاله ولا انها
 محتاجة ولا يحدث غير جسم فلا بد من القول بالصانع واما الثاني فلان الكواكب المعين كالشيخ
 مثلاً اذا كان مقتضى المحر بلهم فلو ان وقع الراجح المرجح في العالم وان لا تسفر لهم على
 حاله الاجمال ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكره باطلا كذلك العالمون بالخبايع
 الذين يدينون العقل المرجح الطبيعة بطله فلو انهم غير ذلك ايضا فان الطبيعة قوة جسمانية

وكل جسم محدث وكل قوة حاله فني هي محدثة ففقير الى محدث غير صميمه والا
لزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه في ابطال قول الشنوية قال

وقول الشنوية باطل محض اذ كونه وقد التزموا اعتدال الحاف وغير ذلك

اقول ذهب الشنوية الى ان الموفق في العالم النور والظلمة وانما انما يصعد من نورها
منهذه العالم وهذا القول باطل لانها اما حبسا او عرضا وعلى التقديرين فيهما محض
فلا بد من صانع غيرها واعلم انهم امتدوا الخيال الى النور والظلمة واحالوا ان هبط
النور سيرا او الظلمة خيرا فالزمهم الشيخ ومنه من المستكين اعتدال الحاف فانه حسن فان
كان صادرا عن الظلمة فقد ناقضنا وجههم وان كان صادرا عن النور وهو لم عين كان
فيها وسفرها فمناقضنا وجههم وغير ذلك من الازافات كحصول الخيز من الظلمة امينا
في الرد على الجوى قال **وقول الجوى باطل مثل ذلك** اقول ذهب الجوى

الى ان الخيز واقع في النور والشر واقع في الشيطان واختلفوا في فده وعلوه فقال بعضهم
انه قد يهوى الى الخيز انه محدث من فكرة الله تعالى هي انه كيف يكون على النور او على
غيره فقولهم هذه الفكرة ثم تهاير باوصالها وجلا صيف المنازع عند الفرملة
وهذا كلام في غاية الخفاة ثم نقول حدوث الشيطان شره قد صدقوا فيهم فليزم
بطلان قولهم في الرد على صلبه الاصنام قال **وقول صلبه الاصنام**

بطلان عدم صلبها اقول هذا الذي في غاية الخفاة ان جعلوا الاصنام آلهة فانه محض
مخلوقة الخلق فكيف تكون خالقها ولا عصبان عاقل لا يقول ذلك وقد علموا انهم لا
يقرب اليها

الديا الا انها على شكل الاديان بين العالم وبين الله تعالى او الكواكب وهذا المذهب
فاسد ايضا لان عبادتهم بخلقها لا نفعل بالضرورة وانما لا تعلم شيئا ولا تقرنا اليه والفرق
بين توجهننا الى الكعبة والى الحجر وتوجههم الى الاصنام ظاهر لاننا نقصد الله تعالى لا المنق
اليه المستدك في الرد على الغلاة **وقولهم الغلاة يسلط الله تعالى على الكواكب**
جما وعجلات اير الى من معارضه مجزأ موهى وعيسى اقول الغلاة قوموا
على ان الله منهم من جعل اير المؤمنين الرماح صفة ومنهم من قال ان الله تعالى على منيه ومنهم
من قال ان الله تعالى محصور ومنهم من قال انه جنى وهذه الاقوال كلها باطلة لا ما قد بينا ان
الله ليس بحجم وانه يحيط عليه الخلق والاعتقاد باطل بل تقدم وقد بينا ان محصور صلبهم
خاتم النبيين فيبطل قولهم حمله والسبب في غلطهم ما شهدوا من محضه وذلك لانك
على اقوالهم بعدد اقسامها من الاديان المخلدة من كوى وعيسى المقصد الخامس عشر
في الامانة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انها واجبة قال **والقول في الامانة**
الامانة واجبة عقلا لانها طاعة بقر من الطاعة وبعيد عن المعصية وبطلانها
القول مع عدمها وقد ذكرنا محايها فينا وجوها من الاشارة الى الصانع وبطلانها
من الصنيع وغير ذلك وسحنا القول والمالقة والمارقة فاطلعوا **والقول**
والامر بالشيء لا يثبت ذلك الشيء الاله وقوله عن الامانة من قولين وهو
الزام واجماع الصنفين على ذلك ايضا اقول ذهب الرماهير الى ان الامانة
واجبة عقلا ومما وجهه ذهب الكيع والي الحسين الصريح وجماعة من المشركين ذهب

مجهول المصلحة والاعتناء الى انها واجبة مستلزام احتياج الشيخ على وجوبها عقلاً بانها لطيف
واللطيف واجب فالامارة واجبة ببيان الصغرى انها تفرض على الطاعة وتبعد عن
العصية فانما تعلم بالصدقة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر ينصف المظلم من
الظالم ويردهم من المعاصي ويامرهم بالطاعات فان الناس يكونون من العالمين
ومن الناس امرهم بشي الكبري تقدم وهذا برهان قطعي والكوكب عليه ضيفه اهلنا
في الساج وقد ذكرنا احكامنا ووجوبها اخرى في وجوب الامارة منها ان من ينصب على النظر منها
ومنها ان يعين على دفع الشبهات ويعضد العقل بحصيل القديسات ومنها ان يريده
الى المصالح الخفية ومنها ان يريدها الى السوء الفائلة بالتجلبب والى الاعلان فيمنع بها
وعنه ذلك من القرائن وعلى وجوبها سمي بوجوبه الاول قوله تعالى والبارق والشارق
فأقطعوا ايديهم امر الله بقطع يد السارق وليس المتولى لذلك مجموع الامر بالاتفاق
بل الامام فكذا امر الله لا يتم الا بصب الامام والامر بالسعي امر لا يتم ذلك الشيء الا
بكونه نصيبه واجبا والماتى قوله الامامة من قرئش فهو وان كان في ضيقة العجز
الا ان المعصية به الامارة يجب كون الامام من قرئش وهذا الزام وامر واجب حقيقة
وهي ان يكون قول المصنف وهو الزام في الخبر فان ادعى ضعف عند المصنف فلا
احتجاج به الا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الامارة كصراخ الامام الثالث اجماع
الصحابة على ذلك فانهم لم يحلوا عن نصب الامام ولو لم يكن واجبة الا حلالا به في غير الامارة
في وجوب العصية وواجب في الامام عصية والا كانت علة القائل

الح

البرية في تعيينه الى التسلسل والاعتناء فان ما هو له بطاعته فلو لم يصححه
لناقض القول فلا بد من عصية ولا بد من الامام من يتولى السعي لا حله ولا كانت
الامارة والامارة على الامارة لا بد من الامام من يتولى السعي لا حله ولا كانت
فلا بد من السعي لا حله ولا كانت الامارة العلم وذلك لا بد من السعي لا حله ولا كانت
والسعي لا حله ولا كانت الامارة العلم وذلك لا بد من السعي لا حله ولا كانت
والامارة على الامارة لا بد من الامام من يتولى السعي لا حله ولا كانت
اعلم انكم لا تسمونه ولا تسمونه الرسول لا تسمونه الامام من يتولى السعي لا حله ولا كانت
ولا تسمونه الامام من يتولى السعي لا حله ولا كانت الامارة العلم وذلك لا بد من السعي لا حله ولا كانت
وهو قول الاسماعيلية خلافا لجمع الفرق النارجية الاول انهم لم يكن الامام موصوفا
لزم التسلسل والاعتناء باطل فالمراد من الملائكة لا يقتضيان هذه الحاجة الى الامام
هي جواز الخطاء فلو كانت هذه العادة موجودة في الامام لزم احتياجه الى امام وذلك
عين التسلسل الثاني انما هو من بطاعة الامام بالاجماع وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واطيعوا ائمتكم فلو لم يصح عصية لزم التسلسل لسبب النهي عن العصية
مع الامر بطاعته والاعتناء باطل فالمراد من الملائكة لا يقتضيان هذه الحاجة الى امام والا
من يفعل الشيء لا حله ولا كانت الامارة العلم وذلك لا بد من السعي لا حله ولا كانت
امارة كسائر الحكماء وذلك باطل بالاتفاق واذا كان كذلك ثبت الامارة
باتباعه وان فعل مثل فعله لمحقق الامام فيجب ان يكون معصوا وان الامارة باتباعه

الامامة ركن عظيم كالصلوة وغيرها تكامل بقيت ذلك البعض
فكذا اصلها اقول فثبت الامامة الى ان طريق الامامة الضلع الاخير واثبت
 الزيادة لطريق اما الضلع والقيام والدخا الى رتبة وقالت العباسية طريق الامامة الارث
 وباقي المجموع فلو الطريق الضلع والقيام واعلم ان الضلع قد يكون بان يرضى التوجه كما
 نص على ذلك او بان يرضى الامام المخصوص عليه او بان يفعل الله المخرج على يده عقيب
 ادعاء كما ظهر على يد زين العابدين وغيره من الائمة عليهم السلام لنا وجوه اهل ان الامام
 يجب ان يكون معصوما فيجب ان يكون مضمونا عليه اما المقدمة الاولى فقد تقدم بيانها
 واما المقدمة الثانية فلا ان لمقتضى الامور الباطنة والاشياء الخفية التي لا يمكن الاطلاع
 عليها فلو لم يجب على احد من خلفه الاطلاع لا يوافق الا هو وان يكون الله قد غفر علينا
 تعيين الامام على ما لا يختار الا المعصوم لا نقول اختياري اذ مع علم الله لا يخرج التكليف
 عن التبع فلو كان تكليف ما لا دليل عليه ولا امانة فاما في ذلك التكليف تبيح ولا يخرج من التبع يعلم
 بوقوع ما هو المطلوب بالاتفاق فان المكلف فيضطر الى فعله فيقبل الفعل المختار ما
 له الصفة المطلوبة وعليه بعد وقوع الفعل بالصفة غير متحدة لعدم الحاجة بعد وقوع الفعل
 الى التخيير وانما يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا انه يجب ان يكون افضل من
 رتبة والافضلية من الامور الخفية لاننا انما نفعل على الظاهر ويجب ان يكون
 ظاهرا امام افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون باطنيا واما الظاهر لانه معصوم
 ولان غيره لو كان باطنيا افضل من اظهره كان اكثر ثبوتاً بامره وذلك لوجوب التغير

عن الامام الثالث ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين والصوله فيجب ان تثبت
 بالضم لانها معدونها كالصلوة والركوة ثابت بالضم فثبت بالضم والى
 في جواب الائمة لثبات علمها تقدم قال **القول في تلخيص الاعراضات على هذا المذهب**
الامامة والعصمة الفدح بغير الامام والزامهم بحاجب جوده باطل لوجه الطريق
 كما ثبتنا في المعرفة والزامهم وجوه اربعة قد تقدمت باطل لانها تكفي خلفا لالذين
 من عتوا ليدروا قيام غير مقامها لا يصح لانها لا تفعل المعصية وكلامنا في من عتوا
 من مصوبات وعقوبات ان السمة فاسدة لانها لم تخرج عنها كالدوا والاشياء عندنا
 وصاحبه اهل البيت الى التي لم تكن لا تتسع على التبع بل يعلم الحكم والاعتدال
 بان لا يقدرون الخسبة امان لا تقطع فيحتاج الى ظهوره او سقوطه وهو من الظهور
 باطل لان الحدود ثابتة في جنوب تحقيقها فان ادركتم ظهوره استوفاهم والاداء
 الرتبة وانهم على الخفيف له والاقتداء بغيره في الاطراف البعيدة لا يوجب عصمتهم
 لان الاعتقاد بهم ما كان لا محل فعلم ولهذا يقتضيه باهامم واختلاف السيرة
 لعصبة امامهم فاحسن ما عليه حق وما خلفوا فيه رجبا فيه الى الصلة واما في
 من اختلاف قول اهل المؤمنين دعاهم على احاد فاسدة وقد تكلم اصحابنا عليهم
 في كتبهم والتمسك بوقوع المعصية من الامام فلا بد من الفعل واذا اختلف به لم يكن
 جرحا في امام حجة فاسدة لانه يكتفي به لكون الامام من واديه واذا اعدم لم يكن
 الحافظ وتقدم محمد بن الحنفية على ابي بكر وعمر كان في السامرة وهو

اعلم بانها تتبع الاعتراضات على وجوب العصمة بالسوية بين الائمة والائمة
 والائمة فاسد لعدم اختصاصهم بالعصمة الحقيقية واعلم ان هذه الصفة انما ثبتت
 لم يبق المحضوم مصطرب والكلام كله في مبدء ما قد قررنا فيها ما تقر به جميع
 اقول هذه اعتراضات الخالفين في وجوب الامامة والعصمة والنقض مع الجواب عنها
 الاول قالوا لو كان الامام لطفًا لكان الله تعالى ناعيًا له لانه ليس بظاهر الظاهر البديهي
 فلا لطف لنا فيه والجواب ان الله خلق الامام وكلفه القيام بالامانة والامام تقبل ذلك
 وطاع الله فيه وهذا هو الواجب على الله وعلى الامام اما الواجب على الخلفين وهو ان
 اواسع وطاعة فذلك متى يرجع الى الامانة ففيه ان الغيبة الطريق الى اللطف حاصل
 ومن الامام والناس قد صغروا انفسهم اللطف فاللوم عليهم وهذا كما في المعرفة فانها
 لطف اذا فعل الله القدرة عليها من الاعباد وحل القدرة على تحصيل المقدمات فلو
 منع العبد نفسه عن الطريق لم يكن ذلك فاسخا في كونه لطفًا الثاني قالوا ان الامام عن
 موجود في كل مكان وذلك يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو منه مكان يلزم
 ان تعدد الامامة وهو غير حكيم والجواب ان الكفاءة يحصل باتباعه ونوابه الراغبين اليه
 في الاحكام الثالث قلتم لامة لطف فكيف اللطف واجبًا وهذا ما يتم بغير غيرها
 مقامه اما اذا قام غيرها مقامها فانه لا يجب على التبعين والجواب ان العقل باسرها
 في كل صقع وزمان يلجأون الى نصب الوسا في دفع الفاد ولو كان هناك طريق
 آخر لم الاحتضار ولان الرعية غير معصومة اذا يجب منهم تخليج الى معصوم ومن

عليه

عليه النظام وغير الامام لا يشعرون بكون معصومًا الرابع قالوا الامام معين في باب
 القدرة فكيف كان معصومًا امكن ان يكون غيره كذلك لكن ذلك محال لانه ما لم يكن
 امامًا فليرحم الله والامانة ولا يكون امامًا ما دام هو المعدم حاجة الى امام اذ لا
 هذه الصبيح والحل حال والجواب العصمة ممكنة وما ذكرتموه باطل لان الحاجة الى امام
 ليس الرفع الخامس لا غير بل تعليم السرايع ايضا كما هو الحال في اير المؤمنين في حقيقة
 الرسول فانه يحتاج اليه لافي الاتساع عن الصبيح بل في تعلم السرايع وكذلك الحسن والمحسن
 في جملة اسمها الخاص قالوا انتم استدلتم على ان الامام يحتاج اليه في تصديق الاحكام بان
 العبد في ذلك الغيبة اما ان يبقى في جميع الحدود اربا والثاني باطل يلزم منه نسخ
 الشريعة وذلك باطل بالاجماع والاول يلزم منه ايجاب ظهوره على الله وهو غير حكيم
 والجواب الجدة ثمانية غير ما قلنا فاقا انك ادرك الامام المستحقين لاقامته عليهم فادركوا
 تولى امرها القديوم الفقيه وكان الاثم بالترك للاستيفاء على الخفيف له السادس قالوا
 ان الامام يمتنع ان يكون في كل بلد وكان وقد تعدد الاممة غير واجب بالاجماع فلا بد من
 النواب القائمين مقامه ليقضوا بهم من نأى عن الامام وذلك النائب يجب ان يكون
 معصومًا لان الحاجة اما هي الى المعصوم والجواب ان وجود المعصوم في الدنيا كاف
 فان النائب يراد به ويختلف فواحدة وهذا يقتضي ان اوضاع العصمة بخلاف
 ما اذا لم يكن هناك معصوم اصلًا والاعتماد بالنائب حيث اتبعه اهل المعصوم ولهذا
 يقتضي النائب من السرايع اختلاف الشيعة بل علمنا ذلك مقالهم والجواب الاختلاف

كثيرها من افوال الفرق المتبعة كما يعلم ان مذهب الشافعي والحنيفي لا يظرا
في قولها الثالث ان النبي صلى الله عليه وآله لا يرضى عليه بالافعال فانه ظهر من
الخصاص به والغرب بالمعيل بعد كاخائه له وانكاحه سيرة النساء ولم يولد
عليه احد من اصحابه ولم يبعث في جيش او امر الا كان هو الولي عليه ولم يقيم عليه امر الله
مع ملازمته له وكثرة مصاحبه طبع توجه فنه على اكثر الصحابة الرابع ما تواتر عليه
السيرة ونظرة غيرهم من حجة ترواخباره بالغيب وافعاله المخارة للعادة عقيب ادعائه
الامامة وذلك يدعي على صدقه بالضرورة الخامس ما ورد في النبوة والاخبار من التعجب
بامامة في مواضع كثيرة نعلمها اصحابنا

قال تتبع اعراضنا ثم اعلم علم بذلك لا يتجس في الفواتر اعدم غايتها
وطولها من الشبهة والتقليد ولا يلزم مثل ذلك في انكار الامامة لان العلم الله
وبالله والحق فارق نقل الامارة وامامة الخواص من غير في سائر المراتب والوقوع
ان كفيات المبادات ما وقع منها النزاع وقد نقل الفاعل كان ملكا
دعيت كافتقار لم يقع النزاع كما يقع في الاصل مع قساويما في النص والالتزام
الاعتناء والاعتقاد بوقوعها بخلاف ما يجب نقل وجوبها بخلافها ولا يلزم قول
لن النص وقع على الفعل وما الفاء الشبهة وهذا يمكن قولهم لم يفي هذا
المقام ولان هيات الرسول قد وقعت ولم تواتر وقد علم ان اصحابنا في
انكار النبوة وجوبه له ليس كما سيرة زيد في غزاة موتيا كان الانتفاء

لذا

انما وجهه انه ليس كاشفا والنسب على ان يبره في كل جواب لهم فنحو ان لنا
والانتفاء والحق صوطا عليهم اذا لم يعلموا باطل لانهم قادرون على العلم بحقيقة
والاعتقالات الفلسفة فهو كقول الرسول والى لم يعلم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله
وللعارضة بالي كبر في افعال النبي فاسفة لانه غير محصور ولا افضل له لا
عالم بكل الاحكام فيتحيل الوضع عليه ولان احدا لا يدعي النص عليه الاشارة
ذهبو وانفردوا وما يدعي من صحتها بل اخفى من الحق والظاهر من حاله
اولياته يمنع وقوع النص عليه ويمنع ذلك بطل قول من عارضنا بالقباس
وعدم ذكر النص الجلي يوم القيامة وموافقة بعضهم بعضا عليه كان
الشبهة وظن القوم ان تقدمهم الي كبر للصلوة مما منع لما تقدم وحكمت
امير المؤمنين كان للثبوت والخوف على النص بآفة والدين اضرى وما نقل
عنه من الظلم بغيره على ما ذكرناه واما نقل القوم فضائله فليس من انما
اسد منهم ونفسه في وليس كذلك النص الجلي والنص الخفي يقارب
نقل الفضائل الا مكان دخول الشبهة اقول هذه اعراضنا المحضوم عليها تقدم
والجواب عنها الاول قالوا ادعيتم النقل بالوثر بالنص ولو كان حقا لما كانكم والعلم
بعدمه الفصل كذا لا تعلم ذلك فلم يكن متواترا والجواب عدم علمكم بالنقول لا يخرج
عن كونه متواترا لان النافذ هو الشيعة وانتم غير خالطين له ولا معاشرين فاستغنى
العلم بذلك اوله حول الشبهة عليكم والتقليد لمن سلف منكم لا يقال لو جاز ذلك لجاز

في البلدان لا نقول الفرق واقع لعدم الداعي هنالك بخلاف صورة النزاع حول
 الطاعن وقع الفرق بين تاييد اسرائيل المؤمنين واما صفة وبين تاييد غيرهم وبما يقع ذلك ان
 كليات العبادات قد وقع النزاع فيها وقد انقضت المناطحة فانه لو كان ما ذكره محققهم
 متواترا دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل مع تساوي العبادة وكيفيةها
 كونها مضمرة صهي واللام صحيح الامتثال لا يقال العبادة تقع مختلفا كما يقال انه كان يكف
 مرة وبسبب اخرى لا نقول ذلك بوجوب نظر وقومها مختلفا للاختلاف نظر وقومها
 وعدمه وايضا نقول انهم ان النص وقع على الفعل والاعتناء الشبهة وهذا ما
 قوله لم يحصلوا ايضا فان محرمات النبي قد وقعت فلم تواتر وليس كل غير متواتر
 غير واقع الثاني قالوا وجدنا النص على تاييد طائفة النص على تاييد زيد في غيره مودة
 اذ لم يقع فيه خلاف فنقل على الانفا والجواب عن هذا انكم لم تلبسوا ان قد وجدنا انفا
 على تاييد ليس كائنها النص على البربرية وذلك يدل على صحة الثالث قالوا نحن
 غير مكلفين بالتابعة اذ لا علم بالنوازل الجواب لا يتطرق التكليف العلم يكفي امكانه
 وانهم قد ثبتوا على تجليز الشبهة والاعتقادات الباطلة والوجه ما في الدلالة ويجري
 ذلك مجرى قولهم لو لم يعلم بضرورة محرم فلا يجب على اتباعه الرابع قالوا ان النص وقع
 على ابكر الجواب ان فرق بين ما دعيه وما ادعيه هو انما قد بينا ان شرط الامانة
 والاضحية والعلم بالحكام وذلك غير موجود في ابكر فيستحيل وقوع النص عليه
 فيكون ما ذكرناه كذبا وايضا فان المدعى النص لم يدع التواتر بل النقل الشاسع

ان المدعى ان ذلك قد افترض وايضا فان المدعى عليه لم يدع الصحيح بذلك بل ادعى
 ما هو اخصه الاشياء او فاهم قالوا ان النبي نص على ابكر فان امرنا كانت النص عن امر
 فقال اني من عند قالت فان لم بعدك يا رسول الله قال امض الى ابكر وانما قال
 له ذلك لكونه خليفته وهذا استدلال ضعيف جدا مع سبوت النقل فكيف في البطولات
 الاستدلال بهذا وايضا فقد ظهر من حاله حال اوليائه ما لا يسوع كسب فاطمة من اوثق
 مع وجود نص القرآن عليه وغيره ذلك مما يمنع وجوب النص عليه وهذا استدلال قطعي
 لم يثبت ذلك قطعا دعوى من ادعى امانه العباس الخامس قالوا لو كان على نص عليه
 لذكر النص عليه يوم البقيعة ولما اختلفوا في اختيار الائمة الجواب السادس في
 ذلك اليوم انهم لم يفرقوا بينهم من طلب الخلافة لنفسه وترتيبوه ولا لم يظهروا ذلك
 ومنهم من تركوا ذكره خوفا ومنهم من تركه حسدا ومنهم من تركه لعدم علمه بالحق والتمويه
 عليه ومنهم من ذكره وهم الاقلون فلم يعتدوا به السادس قالوا ان نص النبي ابكر في
 الصلوة ناسخ لما تقدم من الاصل الجواب هذا باطل من وجوه الاول النسخ من النقل
 المنقول ان النبي كان مريضا وسمع الصلوة فقال من تقدم قالوا ابكر فقال
 اخر جوف فخرج على يد علي والعباس فتقدموا وازاح ابكر وصلى بالناس السائق
 لو سلمنا ذلك فكيف لا يدل على النسخ فان تقديمه في الصلوة لا يدل على شي من اوقاته
 اصل الثالث لو دل على ذلك لكان من اخص الاول فكيف يكون معارضا لما تقدم
 الدلالة الطحا السابع قالوا سك على من طلب الخلافة فلو كان مضمونا عليه لمتنع ذلك

الجواب انما سكنت للثبوت والخوف لانه لما سأل العباس عن سبب ترك صابغة قال
 ان رسول الله امرني بالسكوت مكان الثبوت فكان الدين والثبوت معا فيضيان
 ذلك وانظر عند من انكسرت على الجاهل والاشكاه منهم يدل على ذلك ونظر القوم
 ايضا لصاحبهم لا يوجب ضلالا لحدوث التثنية بخلاف نظر اصحابنا للنسب
 الجلي على اني فانه يوجب ضلالا محال فيه وتفسيرهم ما نقله النص الحق فانه يقاوب نقل
 الفضائل فلا يفتنى بما للثبوت فحقا ولا مثلا لا لا مكان دخول التثنية فيه

وفي النص الحق قال القول في النص الحق هذا ما لا يتك في قوله فان اليهود
 والنصارى ظلموا ضلوا عن فرق المسلمين وكذا تلك قوله في معنى قوله يروى
 من موسى الا لا يفي بدي وقوله من كنت مولاه فهذا علي مولاه الخ قوله
 من النص من ولقطه مولاه من حجة في الامامة بالاقوال اهل اللغة والبيان
 اولى ومنه قوله النار هو ليكم اي اولى بكم فاني وان كانت مشركا الا ان
 الفرائض المفقولة في الخبر قد وقع احتمال غيرها وتبيينها على ما يراه في قوله
 ولا تاتوا مني بشيء بعد ذلك مع ان الحق لم يزل يذكر فضائله وتفاصيل
 عظيمه ايضا واعتبارات اهل المؤمنين في مواضع كثيرة يدل على انكرنا
 ومقدما لشئ من حجة انبياء الا لم يحسن فاعاد التوبيخ وخبر الله عليه السلام
 ولان لم يكن للاسناد اعترافه فانه قال اقول هذه وجه اخبرني على ما ذكره المصنفين
 تحتاج الى مزيد فكر ولذا سميت خفية وقد كثر اصحابنا سنها وعزيمهم من الحقائق

حتى اليهود والمضادى فانهم نقلوا فضائله وقره من النبي واحصا صديقه وسلفه ملازمة
 له وطول محبة حيث لم يحصل لاحد من الصحابة والخير اليسير بالنسبة اليه وذلك يدل على
 امامته لدلالة على فضيلته وتقديم المفضل قبحا على ما تقدم وقد ذكر الشيخ في هذا
 خبرين متواترين الذين على الامامة واقصر عليهم ما ذكره هذا الباب الحديث الاول قوله
 انت حق بنبر الله مروي من موسى الا انه لا يفي بعد ولا استدلال به متوقف على امور الاول
 انما اراد بالثبوت هيكل المسائل الوجيهين الاول انه المعلوم من قول الصادق انك عند خبثه
 زيد اي في كل الامور وذلك معروف منهم هو الثاني انه استثنى عنه ولو كان مفرقا لم يجز
 الاستثناء منه فلا بد وان يكون عاما الثاني ان هرب كان خليفة موسى وذلك معلوم
 بالموافاة الثالث ان من جملة اصناف الهوى انه لو بقي بعد اخيه كان خليفة وذلك ظاهر
 لان عزله بعد ما ثبت له من المرتبة اما يكون الصدد وذهب منه وذلك محتمل في حق
 الانبياء فاذا ثبتت هذه المقدمات وجب ان يكون على خليفة رسول الله بلا فصل
 الحديث الثاني خبر العذير وهو انه لما رجع من حجة الوداع كان سائرا وقت الظهر فامر الناس
 بالتزول فحينئذ رجم وحملوا على شبه المنبر وسعد عليه وقال له يا ايها الناس استأذني
 اولى بكم من انفسكم قالوا ايها رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه ومن كنت بنبيه
 فهذا امير المؤمنين والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخدر من اخذله ولا يصح
 اثمن معه كغيره اذ ولقطه مولاه يظن على معان بالاشراك ومن جملة الاول بالظن من
 اهل اللغة ولقوله النار هو ليكم اي اولى بكم ومحال ان يصح هذا الوجه احد ان القرآن المفقولة

في الخبر يدل عليه فانه من المحتمل ان يفعل النبي ما يفعل الناس في ذلك الوقت ليجاز
ان علي بن ابي طالب بن محمد وعليه وادان وهذا لا يقول يحصل الثاني ان الصحابة
مذلك حتى قاله عمر بن الخطاب بن مخنف علي اصبح مولاي ومولاي كل يومين ومرة
والهنية تكون الامانة لا محالة الهنية على تقدم الثالث ان ابو الموفين اجمع
بهذا الحديث على الامانة في مواطن كثيرة في جميع من الصحابة ولم يكرهوا عليه الرابع ان مقتضى
الخبر يدل عليه وهو قوله است اوليكم من انفسكم ثم اتى بعده بقاء العقبين وذلك
نفس في ان الامانة الاولى
الفتح فبعد الامانة في الحال فاسمها لا ما تقول بها اارة ومعمل الكلام على الاحتمال
عليه والقرص في اجلا اخرها وترك الظاهر ليدلنا على عمله على مقتضى ذلك
بن حارثة هبة الغلبة في هبة والمقدرة تدفعه وتدفع كل احتمال والفتح عليه
وقت البيعة لان النبي هو المتقدمين ولان احدا لم يثبت له الامانة ذلك
الا بالاضافة بعد ابطالها بناكل الاحتمالات والامانة ظاهرة في البيعة
لا يجوز على الحكم ليس هذا ككشاف القرآن المظهر في ذلك عندنا المحدثين
والفتح بموت هبة مثل موسى فاسد لا محتمل في الحيوة ولا في الموت فمقتضى
لان الاستثناء يدفعه وحمله على خلافة المدينة باطل لان عمر قد علمنا قاضي
فخراني في ذلك حتى يجمع ويختصر بروايتنا من خلافة اوله هذه وجوه من اعتراضنا
اوردها الخصوم على حديث العنبر والمزلة قالوا ان حديث العنبر يدل على الامانة

في الحال وانتم لا تقولون برؤية النبي لانه لا ولا يراهم غيره وانتم لا تقولون
الحديث قد خرج على سبب وهو مقتضى زيد بن حارثة او على وقت البيعة ونحن نقول
بوجوبه اذ هو امام في تلك الحالة وهو اول من يرضى وان الحديث يحتمل ارادة غير الامام
ولكانت الامانة ظاهرة فان اظهر ولا ينافي في نفسه ككشاف القرآن وان حجة المنزلة
لا يقبل على الامانة فان مروون مات قبل موسى فلا يعلم حاله هل كان اماما بعده ولا
ومحتمل ان يكون المراد بذلك خلافة علي بن ابي طالب لا الامانة احباب الصحابة من الاولين
احدها المنع من استحالة الامانة في الحال ونقول ان الامام وغيره او لم يرضى بالقرص
الثاني احتمال استحالة الامانة لا ما رعا جلا والمقرض اجلا الثالث ان الظاهر وان
ذلك على سبب الامانة في الحال الكفاية لكونه اقرى منه ونقول ان المائدة الامانة
بعد الرسول لا دلالة خارجية وذلك بمنزلة الجمل على واقعة زيد بن حارثة لا
محتمل لان مقتضى الحديث تدفعه وتدفع كل احتمال غير الامانة وهو قوله است
اوليكم من انفسكم الخ فهذا السياق لا يفيد غير الامانة والمجمل على وقت البيعة بالكلية
لان النبي هو المتولى للمنفذين باجماع اهل الحل والعقد كما يقوله الخصم ولا
احدا حينئذ لا يثبت الامانة بالنسبة الى الظاهر فيان فرقي اثبت الامانة بالاضافة
وهو لا يقولون باقامة بعد رسول الله بل افضل وفرقي اثبت بالبيعة وهو لا
لا يقولون بالاضافة في وقت البيعة ولا قبلها فاحداث قول ثالث باطل ولما بطل
الثاني تعين الاول والمجمل على اربعة غير الامانة باطل لما يتبين من كون السبق بذلك

على الامانة قطعاً وليس ذلك كالمشابه لوجود اللطف هناك والمصلحة هناك
 ان القديح يموت بموت قديم موسى فاسد لأن يكون كان خليفة موسى في حياته وموت
 وقال هذه الصفه عنه في حال الحياة لانها من له حليمة لا يجوز ان يولد من غيره
 لم تكن الامانة لموسى لا يجوز رواها عنه كاثبت هذا الوصف له في رواه في وقت بعد
 موسى كان خليفة لما تقدم من كون رواها بعد موتها نقص فاذا ثبت له في هذه المرات
 وهو الخلافة القديس ثبتت لامر المؤمنين حقيقة لانه عاش بعد الرسول ولا
 استثناء في موت النبوة بعده يدل على ثبوت جميع المنازل بعد اظهر ان المراد بالمراتب
 العظم وصله على خلافة المدينة باطل لان غيره من الصحابة قد قبلها فلا انفاراد
 حينئذ في ذلك مع ان الرسول ذكر ذلك في معرض التخصيص بالاعظام وقد كان
 امر المؤمنين يتفكر بهذا الحديث ويوجب الاستثناء يدفع هذا الاتصال

في بعض دالة على امانته قال **القول في اول النص** **يقال على النص قوله تعالى**
اما وليكم الله **ورسوله** **والخ** **فلا يجوز ان يجادل بين المؤمنين** **لاجل الهات**
ولا انكسار لانية **المسابقة** **ويضع الحائز معلوم بالاجماع ولا قدح بالافعال في النص**
لان ذلك **اسير** **لو قوله** **انت وصي** **يدل عليه** **ولانية** **المعينة** **وتوكل**
عنه **عنه** **يدل عليه** **يضاهي** **وعز** **الذي** **يكون** **بانه** **يدل على** **ان لا يسلح** **لان امانته** **وهو**
لم يكن **كوايضا** **اصلاً** **تصح** **منه** **ههنا** **لان** **النص** **المشروط** **للقسمي** **النص** **قد** **انفقنا**
على **فقد** **في** **اي** **يكو** **فيعين** **في** **ما** **اذا** **وقد** **جهم** **بقرة** **الرسول** **سبي**

لأنها ليست فترة **العلم** **والمعلوم** **في حال** **الام** **قبلنا** **او** **عوا** **العصمة** **في**
اشخاص معينين **وقد** **دفع** **اصحابنا** **في** **الاعتبار** **بوجوه** **ليس** **هكذا**

موضع ذكرها **وكذلك** **في** **أئمة** **المختصين** **مر** **اقول** **من** **جوه** **لأنه** **لأن**
 على امانته على من طريق النص الاول قوله تعالى **اما وليكم الله** **ورسوله** **والخ** **فلا يجوز ان يجادل بين المؤمنين** **لاجل الهات**
 الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم الكون وتقدم الاستدلال على الآية
 يتوقف على مقتضى الاول ان لفظنا اما المحصر وذلك معلوم عند اهل اللغة قال
 انا الذي لا يخفى للمعار ولما يدفع عن اصحابنا وامثلي وقال وليست بالاكثريتهم
 حصا واما الغرض للكاثر والطلب ما قلناه ولان لفظنا للامانة والحقها
 الاخر فكل ذلك حالة التركيب لان الاصطلاح النظم ولا يجوز ان يدخل على كل
 واحد ضرورة ولا ويرى النفي الى المذكور وصرف الاشارة الى غيره بالاجماع فليس
 وهو المطلوب الثاني ان المراد بالولي ههنا المصنف والمحقق لوصف الاولى
 وهو معلوم من اهل اللغة ان فلان وفي الملة لمن هو ولي بالعقد عليها ويصنفون
 الاحبة بانهم وليا الدم لانهم ولي بالمطالبة ويقولون للمشيخ بالخلافة ولي عهد المسلمين
 لانه الاولى القيام في تدبيرهم واذا وجد هذا المعنى المشرك في هذه المواطن المختلفة
 وجب صرف اللفظ اليه صريحا من الجاز والاشراك وايضا فليس المراد بذلك ولاية
 المحبة والولاية لانها عانة لقوله تعالى **والؤمنون** **والمرينات** **بعضهم** **وليها** **بعضهم** **هذه**
 الآية مختصة بمن اجتمعت فيه هذه الصفات المشارة للمزيد ذلك هو على

ويقال عليه وجوه الأول اتفاق المسلمين انهما نزلت فيه الثاني انه نزل على نبوت
 الامامة لمن اجتمعت فيه اياتها الركوة حال الركوع ولم يصف بذلك غير علي لما
 تصدق بتمامه في صلواته الركوة بالاجماع الثالث قد بينا انه لبيت عام في حق
 المؤمنين كاذنوا الا كان كل واحد على نفسه وهو محال وكل من خصها ببعض المؤمنين
 قال المراهبها على لا يقال كيف يعجز منه ابناء الركوة حال الركوع والصلوة تمنع
 معزلة غير حالنا فقل انه ليس من الافعال الكثيرة ومثل ذلك عندنا يجوز فعله
 في الصلوة الواجبة الرابعة الثاني ما نقل عنه بالواتر من النص على علي في قوله
 انت وصي وخليفتي من بعدك الثالث ان النبي ولاه المدينة ولم يعزل عنها
 ولا يتركها بعد موته لعدم عزله بعد الولاية وكل من قال بنبوت الولاية له في
 مكان مخصوص قال انه الامام حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن صالحا للامامة فعاين
 امامنا ما امانا المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه احدها ان النبي كان ولده الحج
 بالناس وان يقر عليهم سنة ولم يزل عن ذلك وجعل الامر الى اهل المؤمنين
 وقال لا يودي عمن غير جمل متى حق يرجع اليك النبى الثاني انه لم يكن عالما
 بالاحكام الظاهرة والمساكن الشهيرة التي تفرقها العوام فكيف يصلح للرياسة العامة
 الدينية والدينية فانه من كل من كان له فلم يكن ما هي فقال القول فيها ابراهيم
 فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ انق ولم يكن يعرف ميراث الحقبة
الثالث ما يروى عنه من ترك الحق فان قصده خالد بن الوليد

الشهيرة حكم فيها بغير الحق فان خالدا قل ما لك بن نويره وضاجع لرسوله
 من ليلته ولم يقيم عليه الحد ونهته عمر فقال قل فانه قتل مؤمنا فقال ان
 سيف من سيوف الله سلكه قل عنه مع ان الله اوجب عليه القتل
 والحد الرابع ما ظهر من مخالفة النبي في ما حيزه عن جيلس سائره مع ان النبي
 كان يكره الامرا بقاءه حريصا عليه وضع عمر بن الخطاب عن القنود مع القوم
 مع ان واقعة الامامة من اقوى الادلة على الامامة فانه خلف عليا عنده في
 ابا بكر وعمر وعثمان مع الجيش لتهديد الامر لعلي بحيث لا يحصل له منازعة فاما
 ابا بكر عن المضي وضع الجيش عن المبادرة الخامس ما روي عنه من الندم
 على قبول الامامة وهو يدل على انه ليس مستحفا وان كان ظاهرا لما فقد روي
 عنه انه قال اقبلت في فلست بخيركم وعلى فيكم وقال في رضى النبي تركت
 بيت فاطمة ولم اكشفه وليتني في ظلة من ساعده ضرب يد علي يد احد
 الرجلين وكان هو الامير وكنت انت الوزير وظهر منه الشك في اتفاق
 الامامة فقد مر اننا قال عنده وليتني كذبت سالت رسول الله عن
 ثلث قال فيها ليست سالت رسول الله هل للانصار في هذا امر حق
 وهو يدل على الشك في البيعة العاد من ما روي عن الصحابة من الندم
 على بيعته فقال عمر بن الخطاب كانت بيعته ابي بكر فلهذا وفي الله الامير
 نرها من عاد الى علمها فاقبلوه وذلك يدل على انك يا جعفر عظيم قال

المغيرة بن شعبه وابي موسى الاشعري في حديث طويل يشتمل على فضل أبي بكر
 كان والله اخترا قريش واختروا ظلم ثم قال والهاء على ضليل بن تيم بن
 لقد تقدمت ظالمات وخرج الى منها ابنا السابج مازو عنه في ملحلة الشيطان
 له في فعاله فانه قال لك لي سبطا يعتريني ومثل هذا لا يصلح للأمامة الشان
 ماطر عيسى بن النكاري في حق فاطمة واذا هان فان ابوسعيد الخدرى قال المازل
 قوله تعالى وآت ذا القربى حقه اعطى رسول الله فذلك فاطمة وكذا روى عمر بن
 عبد العزيز على اولادها ومنعها ابو بكر في استشهاده ابي المومنين وام
 فلم يقبل بحديث اخرعه من قوله ما تركناه صدقة وترك اذ واج النبي في
 بينتين ولم يحبلها صدقة في صدقته في تملك ذلك ولم يصدق فاطمة
 حتى ماتت ما حظه عليه وارثت بالصلوة عليها ليلاً ومنعت ابابكر وعم
 من الصلوة عليها وقد قال رسول الله فاطمة بضعة مني من اذاها فقد
 اذاني والاخبار في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها واما المقدس الثاني فبالاجماع
 التاسع انا قد بينا وجوب عمدة الامام سواء ادعينا نفساً او لم ندع فصاح
 مطلوبنا لان العصمة امر باطن لا بد منها من النض ووبكر غير مخصوص عليه
 بالاجماع فيكون المضمون صحها الامام فان قالوا قد مضت قدرت
 من الازمنة خاليت قلنا انها لا تخلو من امام معصوم وجميع الملل ادعوا
 العصمة في اقوام معصومين وذلك يدل على عدم خلوا الرافض من المعصوم
 المستلزام

المستلزام في امامة باقي الائمة الاثنى عشر قال **(الفوائد امامة الاثنى عشر)**
بعد نقل اصحابنا منوا ان النض عليهم باسماهم من الرسول بايدل على امامتهم
 وكذلك نقلوا النض من امام علمام وكتب الابناء والقبائل عليهم
 في خبر مسروق فغيرت بهم فاستراط العصمة بطل غيرهم **في الخبر**
خرج المحقق عن الامام قاطبة اقول **اول**
 اما امامة باقي الائمة فهو ظاهر بعد بيان امامة علي وذلك من وجوه
 النض المتواتر من النبي على تعيينهم ونصهم ائمة فقد نقل الشيعة بالتواتر
 ان النبي قال للخصين هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة ناسهم
 وغير ذلك من الاخبار المتواترة الثاني ما نقل من النض على كل امام من الائمة
 الذي سبقه بالتواتر من الشيعة الثالث ان اسماهم والنض على امامهم موجود
 في كتب الابناء والاساطير كالنور والاشجار الرابع ان اخبار المعصومين
 في النض عليهم من النبي كخبر مسروق فقد روى عنه انه قال بينا نحن
 عند الله بن معوية اذ يقول امامنا بهل عهد اليكم بتكمين يكون من بعد
 خليفة قال انك لمحدث السن فان هذا معنى ما سألني عنه احد قدامي نعم
 عهد اليها بينا ان يكون بعد اثنى عشر خليفة بعد دفاء بن اسرائيل وكذا
 ما نقل عن غيره الخاف قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا
 يخبرهم بمصوم فلا يخبرهم بامام مع وجوب وجود الايمان بتعيين امام
 هو لا بد الضرورة المستلزمة في حكم الخلفاء قال **(الفوائد في حال الخلفاء)**

دافعوا النض كفره عند جمهور اصحابنا ومن شيعتنا من يصفهم ثم
 اختلفوا في قيل يجلدهم وقيل يعيد المخلد اما النقل الى الجنة فهو قول
 وهو قول بعض شذوذنا والاولى ما هو قريب منا بوجه كفره فلفظ المقتل
 في قوله حرب حربي وحكام الكفار يخلف كالمهودى الحارب مع اليهود
 الذي يخالف قولنا في سائر التوحيد والوعد وفي سائر الامامة ففقد
 عند حوث وبخالفنا في بعض من يخطئون لا يبرهنوا به والله اعلم اقول
 لما فرغ من اثبات الامامة شرع في حكم المظالمين اما دافعوا النض فقد ذهب
 اكثر اصحابنا الى كفيرهم لان النض معلوم بالثبوت من دين محمد فيكون ضروريا
 جاحدا كفر وحكم بعض من اصفهم خاصة ثم اختلف اصحابنا في احكامهم في
 الاخرة فالأكثر قالوا بجلدهم والناذر ان الثواب يستحق بالايان وهو لا
 يتحقق بدون الامانة وبعض قال بسبهم المخلو وذلك اما بان يفتلوا
 الى الجنة وهو قول شاذ اولها واستحسنه الشيخ لعدم كفرهم عنده وعدم
 استحقاقهم الثواب لعدم المصطفى وهو الايمان واما محاربوا امير المؤمنين
 فقد اتفق اصحابنا على كفيرهم لقوله حرب حربي واما الكفار فاحكامهم
 مختلفة فان اليهود المحارب يجب قتله او طلب الاسلام منه او قبول الجزية
 واليهود الذي تؤخذ منه الجزية ولا يقتل ولا يطلب منه الاسلام واما
 المخالفون في سائر التوحيد كسائر الروية مثلا وكونه مسيحا نصيرا المعان
 للعلم

للعلم واثبات المعان وما اشبه ذلك وفي سائر العدل كالحجرة وفي
 مسائل الوعد والوعيد كالفائدين بتجليد العاصي وفي سائر الامامة
 فاقوا اهل يدعوا واما المخالفون في الفرع كالمسائل الشرعية فانه خاضعون
 غير منفردة بالاجماع فهذا اخر ما كتبناه بحمد الله رب العالمين
 والصلوة على محمد وآله المبشرين وكان باخر النسخة التي نقلنا
 عنها تمت بحمد الله والصلوة على محمد وآله استنساخا في ثامن عشر
 ذي الحجة من عام الف وثمانين ومئتين وعشرين للهجرة
 في بلدة السامرة على يد الاخ محمد بن الشيخ طاهر بن
 حبيب بن محسن بن الحسين ثم وقد فرغ من
 نقله في بلدة الجسر الكائن بارض الكوفة
 في العشرين من جمادى الثانية

من سنة ١٢٣٩

حاشا مصليا

عليه الف والحمد

٢٢



311

